

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT
FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVIII
HEFT 2



1 9 2 9

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND
HUSSLER · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH
RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von etwa 24 Bogen. Der Preis des Heftes richtet sich nach dem jeweiligen Umfang und beträgt für Band XVIII, Heft 1 im Abonnement M. 6.—, im Einzelverkauf M. 7.50.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Kiel, Strandweg 81, zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

★

Inhalt des zweiten Heftes

des XVIII. Bandes

(August 1929)

	Seite
Bewußtseins-Phänomenologie des personalen Vedānta. Von Rudolf Otto	151
Der idealistische und der reformatorische Freiheitsgedanke. Von Kurt Leese	185
Ueber das Verhältnis von Logos und Psyche. Erläutert an der Idee des Schönen. Von Jos. Gottfr. Greiner	204
Erkenntnis und Sein. 2.: Die metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis. Von S. Frank	241
Ueber die repräsentierende und begründende Funktion des Begriffs. Von Robert Schinzinger	262
Notizen	290

*Mit Beilagen der Firmen Junker & Dünnhaupt, Berlin, Duncker & Humblot,
München und 3 Beilagen der Verlagsbuchhandlung.*

BEWUSSTSEINS-PHÄNOMENOLOGIE DES PERSONALEN VEDĀNTA.

VON

RUDOLF OTTO (MARBURG).

In unserem früheren Aufsätze: *Moderner Vedānta*, haben wir einen modernen Vertreter der indischen »monistischen« Vedānta-spekulation zu Worte kommen lassen. Er war ein heutiger Schüler des großen Śāṅkara. Diesem impersonalen Vedānta trat der personale Vedānta gegenüber. Sein größter Vertreter war Rāmānuja, dessen »Siddhānta« ich übersetzt habe ¹⁾. Rāmānuja's Arbeit ruht aber auf der Arbeit von Yāmuna-muni, der mit Unrecht gegenüber seinem Schüler in den Hintergrund getreten ist. In Mysore lernte ich seine bedeutende Schrift: »Der dreifache Erweis« kennen ²⁾. Im folgenden möchte ich aus dieser einen wichtigen Abschnitt übertragen. Es handelt sich in ihm um eine Auseinandersetzung mit der Lehre Śāṅkara's und der Sāṃkhya's. Und zwar um eine Widerlegung ihrer Bewußtseins-spekulation, die ja auch in dem Aufsätze von Subrahmanya Iyer die Hauptrolle spielte. Das Bewußtsein, selbst - klar, ewig, ohne Trennung in Erkenner, Erkennen und Erkanntes, und dieses zugleich identisch mit Brahman selbst — das war die Lehre der »Monisten«. Yāmuna's Interesse geht darauf, diese monistische Phänomenologie des Bewußtseins durch eine andere zu ersetzen, um sich dadurch die Grundlage zu schaffen für eine personale Auffassung von Mensch und Gott. Seine Ausführungen würden auch heute noch denen der modernen indischen Monisten entgegengesetzt werden. Aber sie scheinen mir nicht nur ein historisches Interesse zu haben, sondern in ihrer Weise einen Beitrag zu liefern zu Fragen, die auch uns heute wieder lebhaft bewegen. - Die Seitenzahlen des indischen Textes stehen am Rande.

1) R. Otto, *Siddhānta des Rāmānuja*, 2. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen 1923.

2) Von seinen schönen Hymnen habe ich einige übertragen in R. Otto, *Vishnu-Nārāyaṇa*, 2. Aufl., Diederichs, Jena 1923, S. 74 ff.

INHALTSVERZEICHNIS.

Bewußtsein und bewußtes Subjekt S. 153.

Einleitung: gemeinsame These beider Vedānta-Parteien. 1. Bewußtsein im Unterschiede von Dumpfheit (Materialität). 2. Das Dasein von samvid (Bewußtsein) ist unmittelbar erwiesen und wird nicht erst »erschlossen«.

A. Die Lehre der Gegner S. 155.

- I. Das Bewußtsein ist selber das Selbst. 3. Die Hauptthese des monistischen Vedānta. 4. Das Ich ist nur epiphänomenal. 5. Das Erkenntnis-objekt ebenso. — Die vāsanā. 6. Buddhisten und maskierte Buddhisten. 7. These der Momentaneität. 8. Widerlegung. Das Phänomen des Wiedererkennens.
- II. Neue Thesen der Monisten. 9. Das Bewußtsein ist ewig. 10. Bewußtsein wechselt nicht und ist ohne Mannigfaltigkeit. 11. Via negationis; die remotio.

B. Endgültige Widerlegung der Gegner vom Standpunkte des personalen Vedānta aus S. 159.

- I. Das Bewußtsein als Funktion, nicht als das Wesen des Ich. 12. Die Trias von Erkennen, Erkennen, Erkanntem. 13. Bewußtsein kann wechseln. 14. Das Ich ist beständig. 15. Widerlegung von Nr. 9. — Es gibt Erkenntnis des Nichtgleichzeitigen. 16. Das Erkannte ist nicht notwendig ewig. 17. Erkenntnis kann Objekt sein von Erkenntnis. 18. Erkanntes ist nicht notwendig »dumpf«. 19. Bewußtsein kann entstehen und vergehen. 20. Auch Ungewordenes hat Unterschiede. 21. Reale Prädikate. 22. Keine remotio. 23. Nochmals das Faktum des Wiedererkennens. 24. Gegen die »Aufbildung«. 25. Ihr stellt die Erlösung in Frage! 26. Der »Zeuge«. 27. Keine »Abschattung«. 28. Die Ausflucht der »Kündigungs-mittel«. 29. Ajñāna. 30. »Kündigungs-mittel« fassen das Zu-kündigende nicht in sich.
- II. Das Ich. 31. Das Ich dauert im Schläfe. 32. Das Ich dauert in der Erlösung. 33. Das Ich ist nicht bloßes Epiphänomen des Bewußtseins. 34. Widerlegung aus der Heiligen Schrift. 35. Falscher und rechter Tadel des Ich. 36. Wesen des »Dumpfen und Klaren«.
- III. Gegen die buddhistische und vedāntistische Epiphänomenologie. Die sogenannte »Zusammenauffassung«. 37. Erste Replik. 38. Gefährliche Folgen der Behauptung für den Gegner selbst. 39. Anwendung auf die falschen Vedāntin's. 40. Rückkehr zu 37. 40. Die Wahrnehmung widerspricht der gegnerischen These. 42. Und Wahrnehmung ist mehr wert als Raisonement. 43. Obendrein gibt es gar keinen »Schluß« auf die Identität. 44. Das Ich als Subjekt ist »frei«. Das Erkennen als Funktion ist gebunden. 45. Zeugnisse der Schrift. 46. Das »große Wort«: Real, jñānam, unendlich ist Brahman, und seine richtige Auslegung. 47. Quod erat demonstrandum.

BEWUSSTSEIN UND BEWUSSTES SUBJEKT.

Einleitung: gemeinsame Basis beider Parteien.

1. *Bewußtsein (= samvid) gegen Materialität.* (Halbrichtige These.)

Samvid ist »nicht-dumpf« (nicht-materiell) ¹⁾. Das Nicht-ātman-sein nun ¹⁷ ist, wie das am Beispiel des Topfes (und ähnlicher materieller Gegenstände) durch Erfahrung erkannt wird, auf Dumpfheit beruhend. Und da Dumpfheit an der »samvid« nicht statthat, so wird dadurch auch das Nicht-ātman sein an ihr ausgeschlossen ²⁾. Auch hat das Nicht-dumpfsein an ihr statt, weil sie durch ihr bloßes Statthaben zugleich »klargemacht« ist ³⁾. Denn nicht ist sie, sobald sie statthat, je »ohne Klarheit«, während der Topf einfach dadurch, daß er ist, noch keineswegs »klar« ist, so daß ihr Erweis nicht, wie der von Töpfen, erst auf etwas anderm beruhend ist ⁴⁾.

1) wird anerkannt. 2) wird bestritten. 3) wird anerkannt. 4) wird eingeschränkt.

2. *Das Dasein von samvid ist unmittelbar erwiesen und wird nicht erst »geschlossen«.* (Richtige These).

Hier wird etwa gemeint:

Auch wo ein Bewußtsein entstanden ist, da tritt doch unmittelbar (in Erfahrung und Urteil) nur sein jeweiliges Objekt klar hervor. Zum Beispiel in der Wahrnehmung und der Aussage: Dieses ist blau. Wenn wir so vorstellen, stellen wir doch eben nur diesen Inhalt vor, und nicht auch »Bewußtsein«, das ja weder »blau« noch »Dieses« ist. Also wird ebenso, wie bei dem Kontakt der Sinne mit einem Sinnesobjekte (nicht zugleich auch der Sinn, sondern nur eben sein Objekt unmittelbar erkannt wird) durch die — natürlich daseiende — samvid nur ihr Objekt »klar« gemacht (nicht aber zugleich sie selbst). Vielmehr wird von da aus (nämlich von der ¹⁸ Tatsache einer vorhandenen Objekterkenntnis aus) auf das Vorhandensein eines Vermögens zum Erkennen erst »geschlossen«. Nämlich weil man hier einen Unterschied wahrnimmt zwischen der »Klarheit«, die dem Objekte selbst (als noch nicht erkanntem) gehört und derjenigen (erhöhten) Klarheit, die ihm (durch die Apperzeption) neu »zukommt«.

Aber solche Meinung ist falsch. Denn eine »Klarheit« als ein objektiver dharma des Dinges an sich selbst, und verschieden von derjenigen, die ihm durch die Beleuchtung durch das jñāna gegeben wird, finden wir nicht, so scharf wir auch darnach suchen mögen, so wenig wie die Farben eine Klarheit an sich selbst haben ohne die Beleuchtung durch das Licht. Auch ist jene Annahme einer solchen Eigenklarheit des Dinges selbst ungereimt, weil ja alle gewöhnliche Erfahrung, (die von solchem künstlichen

und nachträglichen Erschließen nichts weiß), durch die samvid selber statthat (und mit ihr rechnet). Und weiter: nimmt man ein Erkennen an, daß nur das Objekt, aber nicht zugleich Subjekt und Akt des Erkennens bemerklich macht, so könnte nur der Inhalt: Dieses ist ein Topf, aber niemals: Ich erkenne, als Erkanntes einleuchten. So aber liegt es nicht. Weiter aber: es gibt doch Erinnerungsakte an früher gehabte Erkenntnisse sowohl gegenwärtiger wie künftiger Dinge; und es gibt Aussagen und Urteile, in denen sie sich aussprechen. Ob diese nun gelten oder nicht, das hängt davon ab, daß früher einmal etwas e r k a n n t ward, und daß dann dieses Faktum (also das Dagewesensein von samvid) selbst erkannt wird. Dieses aber wird tatsächlich, und zwar w a h r n e h m l i c h (nicht erst durch »Schlüsse«) im Erinnerungs-akte erkannt. (Es gibt also d i r e k t e Erkenntnis von samvid, nicht nur reflektierte¹⁾. Das Objekt, nämlich der frühere Erkenntnisakt, wird also in diesem Falle jedenfalls nicht durch Reflexion gewonnen. Ebensowenig aber wird der gegenwärtige Akt des Erinnerns selber nur »erschlossen«. Denn wenn jemand, etwa von einem Fragenden veranlaßt, zwecks des Erinnerns seine Aufmerksamkeit auf einen früheren Vorfall richtet (um ihn sich wieder zu vergegenwärtigen), so antwortet er nach vollzogener Besinnung sogleich (ohne eine Pause für »Schlüsse«): »Jetzt erinnere ich mich«. Diese seine Aussage ist dann nicht erst das »linga«, aus dem das seelische Faktum des Erinnerns selber erst erschlossen würde, sondern dieses Faktum ist ja — als ein erkanntes — selber grade vorausgesetzt (als Grund der Möglichkeit der Aussage), auch würde sich Wechselbedingtheit (also ein schwerer logischer Fehler) ergeben. Aber überhaupt: wer, der nicht in reinem Uebermut redet, wird behaupten: Daraus, daß ich diese Aussage mache, erschließe ich, daß ich wohl eine solche Erkenntnis gehabt haben muß.

Wenn auf Grund des »Verbundenseins« des Objektes X mit Y hinsichtlich des X sich eine neue Aussage oder ein neues Prädikat Z im Wege des Schlusses ergeben soll, so muß zuvor dieses Z an Y als ihm »wesensmäßig verknüpft« erfahren worden sein. Nicht aber darf es beruhen auf einer »Verbindung« mit X, etwa so wie auf Grund der »Verbindung« mit »Sein« hinsichtlich von Erde u. dgl. sich die Aussage: »sie sind«, und auf Grund der Verbindung mit Farbe das Prädikat Sichtbarkeit am Seienden und an der Farbe sich ergibt. Auf Grund der Verbindung etwa eines Topfes (als Erkenntnis-objektes) mit samvid ergibt sich hinsichtlich des Topfes das

1) Diese Widerlegung der Meinung, daß das Faktum des Erkennens nur durch Reflexion feststellbar sei, ist eigentlich schon Yāmuna's eigener Standpunkt. Doch könnte auch ein Sāṅkara vom Standpunkte des »niederen Wissens« aus provisorisch so sagen.

Urteil: »Er ist klar«, oder das neue Prädikat des »Klargemachtseins«. Dieses aber wird an der samvid selber wahrgenommen. Nicht aber ist es selbst erst eine »Folge« aus der »Verbindung« mit samvid. Vielmehr ist es der samvid »wesensmäßig verknüpft«, weil diese »durch sich selbst klar« (eigen-klar) ist.

A. DIE LEHRE DER GEGNER.

I. Das Bewußtsein selbst ist der ātman.

3. Die Hauptthese des monistischen Vedānta.

Diese samvid nun ist das Selbst selbst.

Nämlich, auch wer einen vom Wissen selbst noch zu unterscheidenden Wissener annimmt, erkennt doch jedenfalls als erstes das Wissen selbst an, denn ohne Wissen kann kein Wissener sein. Wenn denn somit also auf beiden Standpunkten die samvid anerkannt wird, so wollen wir sie doch einfach selber für die Wissenerin halten. Wozu noch ein von ihr verschiedenes Subjekt des Wissens erfinden!

4. Das Ich ist nur epiphänomenal.

+ Aber man urteilt doch: Ich erkenne. Da wird doch unser in Frage stehendes Selbst als ein von »erkennen« noch verschiedener, nämlich sein Träger seiender anerkannt.

Schon recht. Aber den kann man eben nicht als eigentlich und wirklich¹⁹ wahrgenommen behaupten, da er nur »fiktiv« ist. Die Auffassung desselben ist vielmehr nur eine bloße »Mit-auf-fa-s-s-u-n-g«. Als zu der (populären) Vielheits-erkenntnis gehörig besteht sie (in dieser niederen Sphäre) auch ganz zurecht, indem sie den ātman so in Sonderung auffaßt (aber nicht im Sinne der »höchsten« Wahrheit). Auch kann diesem Subjekte, das (wenn es nicht mit der »eigen-klaren« samvid identisch ist), eben nicht »Klarheit selbst« ist, nicht Klarheit zukommen, weil das eine contradictio in adjecto sein würde. Vielmehr, ist es »Klarheit«, dann ist es eben die samvid selbst.

Aus solchen und anderen Gründen ist es unmöglich, das Klarheitwesende selbst als ein »Ich« real mit einschließendes anzunehmen. (Das Ich ist vielmehr nur ein illusorischer Flimmer, der wie ein halluzinatorischer Rand am Objekte der samvid selber epiphänomenal »mit-aufgefaßt« wird.)

5. Das Erkenntnisobjekt ebenso. — Wirkung der vāsanā.

Geradeso aber wie mit dem vermeintlichen Subjekte des Wissens steht es auch mit seinem Gegenstück, dem Objekte des Wissens.

(Ein von Wissen gesondertes Objekt ist gleichfalls nur durch illusorische »Mit-auffassung« da.)

(Natürlich müssen wir für ein solches einen zureichenden Grund angeben:) Der zureichende Grund für beide ist das, was man »vāsanā« nennt. Aus ihr ergibt sich diese Vorstellung. Und so wird auf Grund anfangsloser Avidyā der samvid (die an sich »Nur-erkennen« ist), der irreale Unterschied von Erkennen und Zu-erkennendem »aufgebildet«, und sie selber dadurch übermalt (und befleckt). Sie selber aber, wie sie in wahrer Wirklichkeit ist, ist »Nur-Wissen« in Eigenklarheit.

Und sie eben ist das Selbst selbst.

6. *Buddhisten und maskierte Buddhisten.*

So lehren die Buddhisten, die offenbaren sowohl wie die maskierten. Von den offenbaren sagen z. B. einige:

Obschon selber ungeteilt, wird das Erkenntnis-selbst doch
Von solchen, die verkehrten Lehren anhängen, bezeichnet
Als versehen mit (der »Trias«) der Unterschiede von Erkennen, Erkennen, Erkanntem.

Und von den Maskierten sagen einige:

Die reine Realität ist nicht Grund der Ausbreitung (in die Trias),
Da dieses Unvollkommenheit sein würde.
Nur Māyā ist die Wirkerin des Unterschiedes von Erkennen und Erkanntem.

7. *Thesen der Momentaneität.*

Die eine Schule behauptet hier nun weiter:

Die samvid (als empirisches Bewußtsein eines vermeinten Objektes) bricht von Moment zu Moment ab und ist somit von Moment zu Moment immer eine andere.

8. *Ihre Widerlegung. — Das Phänomen des Wiedererkennens.*

Aber wenn eben diese dann der ātman sein soll (und nicht ein dauerndes Subjekt hinter ihr steht), wie kann dann jemand das, was etwa gestern erfahren ward, zu späterer Zeit wieder erkennen, in der Form der Aussage: Ich habe das schon einmal gesehen? — Auch kann das Bewußtsein nicht ein bloßes Aufleuchten überhaupt sein, ohne eine »Stütze« (in einem ihm gegebenen Objekte). Denn eine solche Behauptung wird aufgehoben durch Wahrnehmung und alle sonstige Objekterfassung. Auch müßten dann alle unsere Vorstellungen überhaupt (auch Traumvorstellungen und reine Einbildungen) Gültigkeit besitzen, da hinsichtlich des Begründetseins zwischen ihnen kein Unterschied sein würde, (sie enthalten eben alle gleicherweise »der Stütze«). Fehlt die Stütze, so fehlt

den Vorstellungen die Begründung (ihre Gültigkeit). Und fehlt diese, so ergibt sich kein Erweis des sādhyā. Uebrigens ist die hierhergehörige Widerlegung ja von den Anhängern beider mīmāṃsā's bereits hinlänglich ausgeführt worden, zugleich mit Begründung der rechten Lehre aus der Hl. Schrift. Darum entwickeln wir sie hier nicht weiter.

Auch durch die Annahme des »santāna«, der »Reihe« der einander folgenden Momente, wird das Faktum der Wiedererkennung nicht besser ermöglicht. Denn wenn man diesen santāna als etwas von den einzelnen 20 Vorstellungsakten Verschiedenes, Dauerndes und die erinnernde Erwägung Vollziehendes annähme, (was eben alles von dem Faktum des Wiedererkennens vorausgesetzt wird), so hat man ja damit den eigenen Standpunkt einfach aufgegeben und den des Gegners anerkannt. Tut man das aber nicht, so kommt eben das Wiedererkennen nicht zustande. Denn was von einem X wahrgenommen ward, kann nicht von einem Y »wieder« erkannt werden.

+ Zwischen den betreffenden beiden Bewußtseinsakten besteht große Aehnlichkeit. Ihr Unterschied wird deswegen nicht aufgefaßt. Und dadurch entsteht hinsichtlich des Erkennenden ein »irrtümliches Wiedererkennen«. Es ist wie mit der Lampe, (wo man ein und dieselbe Flamme als ein Identisches zu erkennen glaubt, während durch den Zustrom immer neuer Oel-teile in den Docht, von Moment zu Moment neue, rein momentane Flammen nacheinander entstehen, in einer Reihe eng zusammenstoßender Momente).

Nicht so. Denn zum Phänomen des »irrtümlichen Wiedererkennens« gehört, daß ein und dasselbe Subjekt ein früheres und ein späteres Einzelphänomen erfahren hat, dann aber, wegen ihrer etwaigen Gleichförmigkeit ihre Verschiedenheit nicht bemerkt (und darum das zweite irrtümlicherweise für das wiederkehrende erste hält). Nach der Lehre Buddha's aber gibt es nur isolierte Bewußtseins-momente, ohne daß das Bewußtsein des Momentes b das des Momentes a erinnert, vielmehr vergehend ohne eine Fortsetzung ihrer selbst. Hier ergibt sich weder ein mögliches Subjekt noch Objekt für den Identitäts-irrtum (des »irrtümlichen Wiedererkennens«). Auch kann bei noch so großer Aehnlichkeit zwischen zwei Fakten nicht A etwas erwägen (und identifizieren), was A gar nicht getan hat, sondern ein von ihm verschiedener B. Darum ist ein geistiges Subjekt anzunehmen, das (als dasselbe wie vorher) im Momente des Wiedererkennens identisch besteht und Träger ist für den santāna des Bewußtseins, das als solches in der Tat etwas »Zukommendes« ist.

II. Neue Thesen der Monisten.

9. Das Bewußtsein ist ewig.

Gewisse andere Leute ¹⁾ behaupten nun allerdings, das letztere, nämlich daß das Erkennen als solches »zukommend« sei (nämlich als A k t d e s v o r s t e l l e n d e n S u b j e k t e s »komme und gehe«, bald statthabe und bald auch fehle), sei falsch. Sie sagen: das Bewußtsein ist nicht diskontinuierlich (nicht wechselnd, nicht bald aufgehend und bald untergehend). (Ihr Beweis ist dieser:)

Sie sagen: Ein von euch angenommenes, jeweils »zukommendes«, nur zeitweiliges Bewußtsein würde, bevor es entsteht, »vorher nicht gewesen sein«. Ein solches »Vorher nicht sein« aber könnte auf keine Weise konstatiert werden. Und zwar deswegen, weil Bewußtsein rein »sich selbst erweisend« ist. Denn was so ist, dessen »Vorher-nicht sein« kann ja

a) weder durch es selbst, noch

b) durch etwas anderes erwiesen werden.

a) Denn wenn es selbst sein »Vorher-nicht« erweisen sollte, so müßte es das tun entweder *a.* sofern es selber zu jener Zeit des Vorher statthatte, oder *β.* damals nicht statthatte.

(*a.* entfällt nun ohne weiteres als sinnlos.) *β.* Wenn es aber zu jener Zeit nicht war, so konnte es überhaupt nichts konstatieren, also auch nicht sein Nichtsein. Denn wenn das Feststellungsmittel selber nicht existiert, so hat es auch keine Beweiskraft für sein Festzustellendes.

Aber auch *b)* hat nicht statt. Denn anubhūti (= Vernehmung, hier identisch mit Bewußtsein) ist überhaupt nicht im Bereiche eines andern (auch nicht im Bereiche eines andern Vernehmungs-aktes. Vernehmung ist nicht Objekt von Vernehmung. Erkennen kann nicht Erkanntes sein. Erkennen kann sich auch nicht reflexiv auf sich selbst beziehen). Denn wenn Vernehmung Objekt sein könnte von Vernehmung, so wäre es wie Topf und andere Dinge (der reinen Objektsphäre, die als O b j e k t e von Bewußtsein eben deswegen nicht selbst Bewußtsein sind). Sie wäre dann geradezu selber (wie auch der Topf) »Nicht-vernehmung«.

10. Bewußtsein wechselt nicht und ist ohne Mannigfaltigkeit.

Also (da somit ein »Je-nicht-gewesen-sein« bewiesen ist, so gilt:) Bewußtsein »entsteht« nicht (es ist nichts Werdendes, sondern ein rein und beständig Seiendes). Und weil das Entstehen für samvid fortfällt, so auch alle andern Seins-modalitäten (wie etwa Qualitäten oder Bestehen im Nacheinander von Momenten oder Vergehen), weil diese durch Entstehen

1) Nämlich die monistischen Vedāntisten.

bedingt sind. Also gibt es auch keine Mannigfaltigkeit für das Bewußtsein (weder hinsichtlich seiner selbst, noch hinsichtlich wechselnder oder vielfältiger Objekte). Denn Mannigfaltigkeit ist notwendig verknüpft mit Entstandenheit, ihrem konkomitierenden Merkmale, und wo dieses nicht ist, da auch jenes nicht. Was keinen Entstand hat (das Ewige), das hat auch keine Unterschiede.

II. via negationis. Die remotio.

+ Aber ihr selber gebt ihm Unterschiede durch die verschiedenen Bestimmungen wie Ewig, ohne Entstehung, ohne unterschiedliche Merkmale.

Derartige Bestimmungen wie das Fehlen von diesen oder jenen Unterschiedsmerkmalen (sind nur *viā remotio* gemeint, als bloße Exklusionen), nicht aber selber einzelne positive *dharma's*, wie etwa Farben. Vielmehr: von allen »*bheda's*« völlig reingefegt, als »Rein-klarheit« ohne alle antithetischen Bestimmungen, in sich völlig einförmig, absolut ewig ist *samvid*.

Und sie allein ist das Selbst und das Höchsts selbst. Wie ein Meister ²¹ gesagt hat:

Vernehmung, ungeworden, nicht Objekt von Erkennen, nicht endend, sie ist das Selbst. Und sie — als solche — ist das, worauf der eigentliche Sinn der Vedānta-worte geht.

Der Kommentar gibt hierzu die noch genauere Erklärung:

Die als höchste Frucht vermeint ist für alles, was als fremdzuwecklich erkannt wird, nämlich die *samvid* — sie ist hier der Lehrgegenstand, der aus den Aussagen des Vedānta erkannt wird. Die Autorität (und der Sinn) des Vedānta würden erschüttert sein, wo ein anderer Lehrgegenstand vorgegeben wird. Darum soll man das unterlassen.

B. DIE WIDERLEGUNG DES KEVALA-ADVAITA VOM STANDPUNKTE DES PERSONALEN VEDĀNTA AUS.

I. Das Bewußtsein als Funktion, nicht als Wesen des Ich.

12. Die Trias.

Diese Lehre nun ist — so sagen die rechten Kenner des *ātman* — sowohl gegen Welt wie Veda (gegen alle natürliche und allgemeine Erkenntnis wie gegen die Erkenntnis der autoritativen heiligen Texte von Veda und Vedānta).

Samvid ist zwar in der Tat etwas, das durch sein einfaches Statthaben einer Sache die »Klarheit« gibt (d. h. sie zu einer erkannten macht), aber dieses

nur relativ auf seinen eigenen Träger (nur für ein Bewußtsein besitzendes Subjekt), und darum ist sie, wie schon das Wort *samvid* beweist (*samvid* = *con-scientia*) ein bloßer *dharma*, und zwar ein *dharma* des *ātman* als des Wissers. Zugleich ist sie, wie schon ihre Synonyma: *jñāna* (Erkennen), *avagati* (Verstehen), *anubhūti* (Vernehmung) andeuten, immer bezogen auf ein Objekt. (D. h.: sie kommt immer nur in der *Trias* von Erkennen, Erkennen, Erkanntem vor.) Denn nur in der Form: *Ich — weiß — dieses*, ist sie allen Lebewesen sich selbst unmittelbar erweisend.

13. *Bewußtsein kann wechseln.*

Ebenso sind Entstand, (zeitweiliger) Bestand, und Aufhören der *samvid* alle ebenso unmittelbar wahrnehmbar wie etwa die Gefühle von Lust oder Schmerz.

+ Aber dieses von dir behauptete Aufhören, z. B. das Aussetzen von Bewußtsein in Zuständen wie Schlaf, Trunkenheit, Ohnmacht usw. wird doch widerlegt durch *Yogya-anupalabdhi*.

Nein. In diesen Zuständen ist das Bewußtsein wirklich unterbrochen. Denn wenn es hier gedauert hätte, so müßte man sich seiner auch beim Erwachen erinnern können. Das geschieht aber nicht. Der Erwachte reflektiert ja nur: Solange Zeit erkannte ich nichts. Zwar wir geben zu: auch ein an sich Beständiges kann durch einen *übermächtigen* Grund, wie etwa das Sterben, das ja Ursache ist der Unterbrechung der *samskāra*'s, abgebrochen werden. Wo ein solcher übermächtiger Grund aber nicht vorliegt, (da müßte es dauern). Wenn aber bei *Fehlen* eines solchen außergewöhnlichen Grundes trotzdem Nichterinnern an seine Dauer statthat, da beweist — selbst wenn, wie ihr meint, das Statthaben von Bewußtsein nicht beschränkt wäre auf ein gleichzeitiges Gegebensein von Objekten — dieses Nicht-erinnern-können jedenfalls das damalige Nicht-statthaben von Vernehmen.

+ Bewußtsein als die »Rein-klarheit« bestand wohl im Schlafe.

Daß hernach kein Erinnern daran statthat, liegt daran, daß es zu der Zeit (eben »rein« war, nämlich) nicht durch erfaßte Objekte bestimmt war, und auch weil die Ich-beziehung damals aufgehoben war.

Nein. Denn das Fehlen oder Nichterfassen von X kann doch nicht die von dem Klarsein von Y abhängige Wirkung aufheben. Selbst wenn die »Trias« bloße illusorische Erscheinung wäre, so »erscheint« doch eben ein jedes ihrer Glieder als das, was es selber ist (nämlich der Erkennen als Erkennen, nicht aber als Erkennen), und kann auch nur ein auf sich selbst bezügliches Erinnern bewirken. (Im Traume erschien angeblich »Rein-

Bewußtsein«. Das Ich erschien angeblich nicht. Das damalige Nicht-erscheinen von Ich kann aber nicht das Nichterinnern an das Erkennen bewirken. Im Erwachen müßte also Erkennen jedenfalls erinnert werden. Wie der Verfasser später zeigt, wird aber gerade das Ich erinnert, und die Tatsache, daß es im Schlafe nicht erkannte. Gerade das Ich war das dauernde, während seine Funktion, das Erkennen, wechselte.)

14. *Das Ich ist beständig.*

+ Aber dann ist ja das Ich selbst, das doch kraft der Wiedererinnerung auch im Schlafe beständig sein sollte, dann erloschen.

Nein, das Gegenteil ist der Fall. Darum reflektiert ja der Erwachende: Solange Zeit habe Ich geschlafen. (Gerade also das Ich) und nicht ein ²² sogenanntes, objekt- und subjektloses Bewußtsein überhaupt hatte statt, weil dergleichen schlechterdings nicht vorgefunden wird. Auch die Kenner der Wortbedeutungen definieren ja: »Die Worte wie samvid (Bewußtsein), jñāna (Erkennen), anubhūti (Vernehmung), prakāśa (Klarsein) haben einen b e z ü g l i c h e n Sinn.« Denn weder in Welt noch Veda wird Erkennen usw. ohne eine Bezüglichkeit, nämlich auf ein Subjekt und ein Objekt angewandt.

15. *Widerlegung von Nr. 9. — Es gibt Erkenntnis des Nicht-Gleichzeitigen.*

+ Aber, wie schon gesagt, samvid erweist sich als statthabende bekanntlich durch sich selbst. Hat sie statt, so kann durch sie nicht ihr »Vorhernichtgewesen-sein« erwiesen werden, da sie dann ja damals nicht bestand (also auch nicht ihr Nichtsein konstatieren konnte).

Das ist denn doch allzu plump! Es besteht doch nicht die Beschränkung, daß durch samvid überhaupt nur solche Objekte erwiesen werden können, die mit ihr selbst g l e i c h z e i t i g sind. Sonst würde ja folgen, daß man weder von vergangenen noch von kommenden Dingen etwas wissen könnte.

Man kann auch so fragen: Daß zum Erweise ihres »Vorhernichtgewesenseins« Gleichzeitigkeit der samvid mit demselben gewesen sein müsse — ist das etwa irgendwann einmal erfahrungsmäßig festgestellt worden? Wenn ja, so würde ja daraus folgen — das Vorhernichtgewesensein! Dieses Reden von angeblicher Notwendigkeit der Gleichzeitigkeit von Bewußtsein mit ihrem »Vorhernichtgewesensein« als einziger Möglichkeit, das letztere zu konstatieren, ist einfach albern. Allerdings, zum Wesen der s i n n l i c h e n Erkenntnis, der direkten Wahrnehmung, gehört es natür-

lich, daß sie nur den der Wahrnehmung gleichzeitigen Gegenstand »klar machen« könne. Aber keineswegs zum Wesen des Erkennens überhaupt, oder zum Wesen eines *pramāna* überhaupt.

Damit ist aber zugleich das Folgende widerlegt:

Das Erkennen, wegen seiner Eigenklarheit, ist von sich selbst.

Darum ist es immer.

Auch das von ihm Erkannte ist immer:

Denn Erkennen ist wesensmäßig »Haben des Erkannten«.

Das letztere ist bereits abgetan. Denn dieses »Haben« (= seinen Gegenstand besitzen) bedeutet nicht, daß das Erkennen als vorhandenes überhaupt ein Objekt bei sich hat ¹⁾, sondern daß es, wenn es wirkliches Erkennen ist, auch wirklich Erkanntes bei sich hat, nicht aber eine Illusion, nämlich daß jedes Erkenntnis, das als »dann und dort« bestimmt einleuchtet, zuverlässig ist und die Irrealität des so bestimmten Objektes ausschließt. Darum ist es auch reines Geschwätz, wenn gar behauptet wird, die Erinnerung gehe nicht auf reale äußere Objekte, weil sich Erinnerung zeige, während der Gegenstand nicht gleichzeitig vorhanden sei.

+ Dann sagen wir so: Da doch das »Vorhernichtsein« nicht andauert (sobald *saṃvid* ist), so kann dasselbe jedenfalls — auch nach eurer Definition — nicht durch *Wahrnehmung* erwiesen sein. (Es könnte also höchstens kraft eines *linga* »verschlossen« werden.) Aber eben da kein »linga« vorhanden ist, so gibt es dafür auch keine andere Erkenntnisquelle (nämlich kein Erschließen). Wenns aber so steht, so ergibt sich sein ursachloses (mithin ewiges) Selbst-resultieren, eben weil (es doch ist, und zugleich) sein »Früher-einmal-nicht-gewesen-sein« nicht erwiesen werden kann. So muß man — um eurer Einrede zu begegnen — das Fehlen des Erkenntnisgrundes (*pramāna*) für das Vorhernichtgewesensein behaupten, nicht aber direkt das letztere selbst.

- ²³ Auch darauf ist schon geantwortet worden: es gibt ein *pramāna* für das Vorhernichtgewesensein: nämlich *Yogya-anupalabdhi*.

16. Das »Erkannte« ist nicht notwendigerweise ewig.

Ferner: *saṃvid* als direkte Wahrnehmung, die wie schon gesagt ihr Objekt und sein Realsein für die Zeit ihres eigenen Statthabens erweist, erweist damit eben zugleich keineswegs das Dasein des Objektes zu aller Zeit. Das wird festgestellt durch die Form der Erfahrung: »Ich bin eben

¹⁾ Und noch weniger, daß es selber mit seinem Objekte *immer* ist, oder gar mit seinem Objekte identisch ist.

in diesem Momente (wo ich dieses Bewußtsein habe), nicht in einem andern.« Sie zeigt sich also (als Wahrnehmung). Andernfalls würde ja Immerwährendheit (der erkannten Gegenstände, z. B.) der Töpfe folgen.

Ebenso auch mit der samvid als Erkenntnis durch Schließen.

Eine andere Erkenntnisart aber, die nicht Wahrnehmung oder Schließen wäre, die ferner subjekt- und objektlos wäre, gibt es nicht, wie schon bewiesen ist.

17. Erkenntnis kann Objekt sein von Erkenntnis.

Ebenso falsch ist eure Behauptung, daß auch nicht durch etwas anderes als die betreffende Erkenntnis selbst das »Vorhernichtsein der Erkenntnis« erwiesen werden könne, da sie »nicht Gegenstand von etwas andern« sei. Denn man sagt doch: ich erkannte. Hier wird doch eben eine Erkenntnis, nämlich eine früher gehabte, von etwas »andern«, nämlich von einem heute stattfindenden Denken zum Gegenstande gemacht. (Ferner kann eine Erkenntnis auch durch E r s c h l i e ß e n zum Gegenstande einer Erkenntnis gemacht werden:) es g i b t dafür linga's, zum Beispiele Handlungen des Vermeidens oder Aufsuchens gewisser Dinge, auf Grund früher gewonnener Erkenntnis ihrer Schädlichkeit oder Nützlichkeit ¹⁾.

Ferner, es gibt die Tatsache, daß etwa X um das Wissen (und Vorstellen) eines a n d e r n weiß. Nur so ist es ja möglich, daß der Sinn der Worte eines andern verstanden werden kann, und damit aller Verkehr (und Gedankenaustausch und Wissensmitteilung) in Welt und Veda. Ohne diese Tatsache würde kein Schüler einen Lehrer aufsuchen, auch würde er nicht erkennen können, ob derselbe etwas weiß oder nicht.

18. Erkanntes ist nicht notwendig »dumpf«.

Ebenso falsch ist die Behauptung: »Wenn Erkennen Gegenstand von einem andern (Erkennen, und damit von Erkennen überhaupt) ist, so ist es »Nichterkennen«. Denn Wissen-sein heißt, durch sein Statthaben seinem Inhaber selber »klar« sein oder »seinem Inhaber ein Objekt und seine Realität erweisen«. Diese beiden Merkmale aber — einem jeden in seinem eigenen Erkenntnisakte erwiesen — gehen nicht verloren, auch wenn das Wissen selber O b j e k t eines andern Wissens werden sollte. Wie könnte ihm also das »Nicht-wissen-sein« erfolgen. Die Berufung auf das Beispiel des Topfes hilft dawider nichts. Der ist allerdings »Nicht-wissen«, aber nicht deswegen, weil er Objekt von Wissen sein kann, son-

1) Ich sehe, daß jemand gewisse Dinge aufsucht und gewisse Dinge meidet. Ich s c h l i e ß e daraus, daß er eine Erkenntnis besitzt, nämlich von ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit.

dern einfach weil die *Natur des Wissens* ihm fehlt. Und der letztere Schluß gilt auch, wenn wesensnotwendig Unwahrnehmbarkeit statt hat wie bei den »Luftblumen« (oder den Hasenhörnern oder dem Sohne der Unfruchtbaren oder andern reinen Udingen).

Der *ātman* selber aber ist nicht Wissen, weil er der *Wisser* ist. Auch er ist zugleich keineswegs unwißbar. Denn da er, wie auch sein Erkennen, selbst »sich selbsterweisend« ist, so ist er sowohl sich selbst wie einem andern wißbar. Und wenn wegen seiner etwaigen *Wißbarkeit* sich ihm das Nicht-*ātman*-sein ergäbe, dann doch wahrhaftig erst recht bei seiner *Unwißbarkeit*.

+ Aber wenn man behauptet, daß das Wesen der »Himmelsblumen« (die ja nichts sind und deswegen nicht durch ihre eigene *Natur* der *Natur* von *samvid* entgegengesetzt sein können, und deswegen »Nichtbewußtsein« nur sein können, sofern sie in die »reine Objekt-sphäre« gehören würden) zu Nicht-*ātman*- und Nichtbewußtsein-sein führe, so müßte man behaupten, daß das bei deinen Töpfen geradeso sein müsse, sofern diese nicht Träger von *samvid* sind und nicht das Konträre zu Wissen sind (nicht aber, wie du vorher behauptetest, kraft ihrer »*Natur*«). Also müssen diese beiden Momente — wie wir behaupten — rein auf dem Objektsein beruhen.

Aber deine Voraussetzung würde ja gerade so gelten, auch wenn das Gegenteil statthätte¹⁾! Drum genug mit diesen Albernheiten eines *Räsonnements* ohne alle Stütze.

19. *Bewußtsein kann entstehen und vergehen.*

- 24 Ihr behauptet weiter: da das Bewußtsein kein Entstehen hat, so sind auch alle »*vikāra's*« an ihm ausgeschlossen. Auch diese Behauptung geht fehl. Denn sie hat mit der *Avidyā anaikāntyam*²⁾, die ihr ja behauptet — und zwar ganz einerlei ob das »Vorhernichtgewesensein« (und damit Entstehung) oder ob Entstehungslosigkeit gilt — wenn anders von dieser ein wirkliches *Statthaben* gilt. Denn *Avidyā* kommt doch erfahrungsmäßig (durch das erwachende Wissen) zu *Ende*. (Es tritt also ein *vikāra* ein.) Und auch sie ist ja ohne Anfang (ist also auch ein nicht-gewordenes), und hat doch trotzdem viele *vikāra's*, und sie hat ein Aufhören eben durch das *Aufgehen* des Wissens.

1) *Yāmuna* meint als guter „Phänomenologe“: Ob Objekt von Wissen oder nicht — das „Topf-wesen“ bleibt in beiden Fällen „Topf-wesen“ und dadurch unterscheidet es sich von „Wissen-wesen“.

2) Sie ist »ungenau«, weil sie auch auf *avidyā* passen würde.

+ Aber die vikāra's der Avidyā sind eben nicht im höchsten Sinne wirklich.

Da frage ich: Ist denn dein Höchstwirkliches ein vikāra, oder ist, was einen Ursprung hat, gleichwohl ein Höchstwirkliches? (Die vikāra's der Avidyā sollen nicht real sein. Da nun doch ein Aufgehen der realen Erkenntnis statthat, so wäre zu sagen: Ein Reales ist selbst ein vikāra (nämlich als Aufgehendes). Oder es wäre zu sagen: Ein Entstehung Habendes (nämlich ein Aufgehendes) ist real. Beides ist bei der Gegenlehre unmöglich. Und es liefe auf den Satz hinaus: Real ist Erkenntnis, weil Erkenntnis real ist). Bei einer solchen Höchstwirklichkeit würde dann dasselbe Prädikat einmal den Sinn des Probanden und einmal den Sinn des probandum haben! Ein schönes Beweisverfahren mit großem Denk-talent!

20. Auch Ungewordenes hat Unterschiede.

Auch die Behauptung: Was ungeworden, das ist auch ohne Unterschied, ist falsch. Denn auch der ātman ist ungeworden, und doch hat er erwiesenermaßen Unterschied, nämlich von Leib, Sinnen usw. Und auch der Unterschied von ātman und jñāna, das doch nach deiner Meinung gleichfalls ohne Anfang ist (also ein Ungewordenes ist), ist doch wohl notwendigerweise zuzugeben!

+ Ja, aber das alles hat doch nicht *e i g e n t l i c h e W a h r h e i t*.

Was du wohl unter eigentlicher Wahrheitserkenntnis verstehst! Wir werden hernach noch zeigen, was eigentlich wahre Erkenntnis ist, nämlich daß gerade die *e i g e n t l i c h e* Erkenntnis die Merkmale hat: entstehend, intermittierend, nicht aufgehoben, durch Erfahrung zustandekommend (d. h. nicht ewig von selbst gegeben), und verknüpft mit dem Unterschiede von Akt und Objekt des Erkennens.

21. Reale Prädikate.

Auch die Behauptung, die der Vers ausspricht:

Nicht hat Jñāna ein Prädikat, und wenn es auch ein unendliches wäre.
(Denn jedes Prädikat wäre ein cetya, d. h. ein O b j e k t von Denken,)
Was aber cetya ist, das kann nicht cit sein.
(Gedachtes kann nicht Gedanke sein) —

ist falsch. Denn sie hat »Unengenauigkeit« mit »Eigenklarheit« und »Ewigkeit«. Mindestens diese beiden, von heiliger Schrift und anderem pramāna erwiesen, werden ja auch von euch anerkannt.

+ Ja, aber die sind mit dem Geistigen selbst identisch.

Das ist falsch. Denn wenn sie der Geist selbst wären, so könnte über sie

kein Streit sein, wo man den Geist als solchen anerkennt. Aber auch wo dieser übereinstimmend anerkannt ist, gibt es hinsichtlich seiner Prädikate doch die allerverschiedensten Meinungen. Zum Beispiel streiten die Lehrer, die samvid anerkennen, ob sie das Prädikat der Erschließbarkeit habe oder nicht, ob sie momentan sei oder nicht, und dergleichen mehr.

(Wir wollen die Positivität solcher Prädikate durch folgende Definitionen zeigen:)

Bewußtsein ist »Klarmachung irgendeines Objektes durch eigenes bloßes Statthaben, und zwar für den eigenen Träger, auf Grund des Wesensunterschiedes (von Funktion und Träger der Funktion). »Eigentlichkeit« ist: »durch sein Statthaben dem Selbst klargemachtsein.« Und »Klarheit« (prakāśa) als ein in allen Objekten, geistigen wie ungeistigen gemeinsames Prädikat hat nur statt bei Realisierung ihrer Erkenntnis (kommt ihnen nur als Erkannten zu): wo man diese Definition nicht zuläßt, da ist das Wort prakāśa nur mehr ein für den populären Sprachgebrauch geeignete Bezeichnung (ohne bestimmt definierten Sinn. Für eure mysteriösen Einlegungen aber bleibt kein Raum). **Ewigkeit** aber ist: »Dauern zu aller Zeit (also ebenfalls ein ganz positives Prädikat). Und (die von euch so gepriesene) **Einheit** ist (ganz positiv): »Bestimmtheit durch die Zahl Eins.«

22. Die Ausflucht bloßer »remotio« wird abgeschnitten.

Es ist auch nicht richtig, der gerügte Fehler (des anaikāntyam) treffe für sie nicht zu, da sie frei seien von Dumpfheit und Begrenzung durch
 25 Zeit, Ort und Mannigfaltigkeit. Denn auch so bleiben sie doch eben Prädikate, und mit ihnen als Prädikaten bleibt das anaikāntyam, das wir rügten, bestehen. Nun sagt ihr dann weiter:

+ Diese Prädizierung ist nur eine scheinbare, denn sie ist nur viā remotiois gemeint. Sie sollen nur die entgegenstehenden Prädikate wie Dumpfheit, Nichtewigkeit, Mannigfaltigkeit von der samvid ausschließen.

Aber wenn die Prädikate nicht realiter sind, so (können sie auch nichts Entgegengesetztes realiter ausschließen, und so) ist die Rede von der remotio eben nur ein Gerede. Außerdem befindet sich doch in der Tat ein »cetya« (ein »Gedachtes«) am ātman, nämlich das ajñāna ¹⁾. So erfährt mans, und so nehmt ihr ja selber an. Endlich: (ihr gebraucht ja selbst das Wort Erkennen nicht als bloßes Synonym mit Ewigkeit, denn ihr

1) Das bezieht sich auf den Vers von Nr. 21.

sagt »die Ewigkeit des Erkennens«:) Der Genetiv »des« aber bedeutet doch eine Verknüpfung mit einem Prädikate! Die Prädikatlosigkeit der so vermeinten Erkenntnis zu behaupten ist also geradeso sinnvoll als die »Unfruchtbarkeit der Gebälerin« zu behaupten. So besagen es die Verse:

Wenn die Möglichkeit der Erwiesenheit der samvid zugestanden wird,

So hat sie ein Prädikat (nämlich »erwiesen«).

Wenn aber nicht zugestanden wird, daß ihr »Erwiesenheit« zukommt,

Dann (gibt es eben keine samvid, und) samvid ist ein leeres Wort, wie Hasenhorn.

Ihr sagt:

+ Samvid ist eben Erwiesenheitselber und schlechthin.

Wir aber fragen: Wessen Erwiesenheit? Denn wenn nicht irgendwessen, so gibt es keine Erwiesenheit. Denn wie Sohnschaft nur Sohnschaft jemandes ist in bezug auf jemanden, so ist es auch mit ihr.

+ Nun, wir sagen ja auch: des Selbst.

Aber was soll denn da der Genetiv! (samvid und ātman sind doch identisch!) Obendrein ist ja (diese seltsame samvid, die Erweisung und Erwiesenes zugleich ist), nach jener Wolkenkuckucksheimlehre »der eigentliche Lehrgegenstand des Vedānta«. Die »Erweisung« käme mithin nur der Autorität des Veda zu, (und von der hochgepriesenen Selbsterweisung bliebe nichts über).

23. Nochmals das Faktum des Wiedererkennens.

Ferner, ihr sagt: Vernehmung ist ewig-beständig (und weil ohne Wechsel, ewig homogen). Dann aber wird auch hier (wie oben bei den Budhisten) das Faktum des Wiedererkennens (das doch erfahrungsmäßig vorliegt), unmöglich. Denn alle Wiedererkenntnis setzt einen Vernehmer voraus, der zur früheren Zeit und zur jetzigen Zeit (zwar derselbe, aber doch mit verschiedenen Zeitmomenten bestimmt sich weiß), und mit dem sie selber (in beiden Zeitpunkten) gleichzeitig existiert, in der Form der Erfahrung: Ich selber war es, der damals dieses selbe vernahm. Ihr aber sagt: Vernehmung ist eben nichts anderes als Vernehmung selber, die in bezug auf sich weder Subjekt noch Objekt ist ¹⁾.

24. Gegen die »Aufbildung«.

Wenn dann etwa behauptet würde:

+ Im realen Sinne ist Erkennen allerdings so. Aber durch Irrtum

1) Mit Absicht gebraucht Yāmuna-muni statt jñāna gern das Synonym anubhūti, da bei diesem die Objekt-beziehung für das indische Ohr schärfer heraustritt als bei jñāna, das leicht nur als »Geistigkeit« überhaupt verstanden und selbst von den personalen Vedāntin's in diesem Sinne verwendet wird.

erscheint sie dann mit Subjekt versehen, sowie durch Irrtum Perlmutter wie Silber erscheint. Denn auch der Irrtum entsteht nicht, ohne sich auf eine Realität zu stützen —

so ist das falsch. Denn wenns so wäre, so müßte in Analogie zu deinem Beispiele ja Vernehmen und vernehmendes Ich in Koordination erscheinen, in der Form: *I c h b i n* Vernehmung. So ist es nicht. Vielmehr die Vernehmung etwa von silbern, gelb, Spiegelabbild, Zweiheit usw. — erscheint jeweils als diese besondere einzelne, nämlich in Gestalt des blanken Dinges, der Muschel, des Gesichtes, des Mondes und als solche charakterisiert sie — in der Form: »i c h erkenne« dann ihr Ichsubjekt, genau so wie etwa der Stock den stocktragenden Theodor charakterisiert. So mit Vernehmung charakterisiert (also Vernehmung zum *P r ä d i k a t* habend), zeigt die Ich-apperzeption das »Ichding«. Wie kann man von ihm, der doch die Stütze ist von Vernehmung, die selber nur sein Prädikat ist, behaupten, (daß er selber »nur-Vernehmung« sei! Das wäre, als wollte man sagen:) Der Stock-tragende Theodor ist »nur Stock!«

25 Und womit *b e g r ü n d e t* ihr eigentlich eure Behauptung: »Das Kennersein ist nur auf-fingiert.« (Was ist dafür das belegende Beispiel?)

+ Nun, es zeigt sich doch, daß man den Leib mit dem *ātman* verwechselt, in der Form: *I c h b i n d i c k*.

(Vorsichtig! Denn) solche Verwechslung (von einer Sache mit einer andern) zeigt sich ja geradeso, wenn man das *E r k e n n e n* für den *ātman* hält!

25. *Ihr stellt die Erlösung in Frage!*

+ Nein! Denn obschon auch nach Aufgang der Wesenserkenntnis diese (Uebertragung) noch nachwirkt, so stehts mit ihr selbst doch nicht so.

Wie denn! (Dann wäre ja der *ātman* als Kenner überhaupt verschwunden!) Nach dem Aufgehen der Wesenserkenntnis wäre dann das Selbst geradezu ein »Nichtkenner«. Wahrlich, da wäre Nicht-Wesenserkenntnis der Wesenserkenntnis vorzuziehen. Denn wenn schon »durch Irrtum« (bleibt dann doch der *ātman* ein erfahrendes Subjekt) und erfährt mancherlei Schätzenswertes.

26. *Der »Zeuge«.*

+ Aber Kennersein als »Tätersein des *jñāna*-Vollzuges« ist eine bloße Modifikation, dumpf, und befaßt im dumpfen *ahankāra*-¹⁾

1) *ahankāra*, das »Ich-machen«, das Beziehen einer Sache auf das Ich, das Sichzurechnen ist für den personalen Vedāntin geradezu das Ich-subjekt selbst. Die Gegner machen daraus ein bloßes dumpfes Organ, in dem sich das reine *Jñāna* reflektiert wie das Bild im toten

knoten. Die Frucht seiner Betätigung genießt (dieser »Täter« garnicht selbst, sondern) jener Nicht-täter, der nichtentstellte ātman selbst, der »Zeuge«, der als solcher »Nur-Klarheit« ist. Das Tätersein ist ja, wie das Farbe-haben, etwas empirisch Erfahrbares, und darum nicht ein dharma des (überempirischen) ātman. Denn ist der ātman Täter, so würde er, auch wenn er in die »Ichsphäre« fällt, dann doch mit dem Körper auf einer Linie stehen und Nicht-ātman, fremdem Zwecke dienend und dumpf sein. Bei weltlichen und vedischen Werken ist ja auch der K ö r p e r als der eigentliche Täter erwiesen. Von diesem aber ist erfahrungsmäßig unterschieden der Kenner als Gegenstand der (populären) Ich-vorstellung, der auch der Genießer der Früchte der Körperhandlungen ist. Ebenso ist auch hier in analoger Weise von dem Kenner als bloßem Ichding verschieden der »Z e u g e«, das eigentliche innere Selbst.

Nein. Vielmehr das innere Selbst erweist sich selbst als der Kenner, in der Form der Erfahrung: Ich erkenne. Ein von diesem noch verschiedener »Nur-Klarheit« seiender, sogenannter »Zeuge« wird nicht aufgefaßt. »Pratyaktvam«, d. i. Innerlichkeit, kommt ja von prati-añc = zurückgehen. »Von Leib, Sinnen, manas, Odem, Empfindungen verschieden ist der ātman als Träger von jñāna: auf diesen ‚geht er zurück‘ (oder wendet er sich zurück, oder re-flektiert er).« — In dieser Weise zeigt sich das Ich-verhältnis, und das ist schon etymologisch mit prati-añc und pratyaktvam gemeint.

Zeuge einer Sache ist, wer eigener Kenner der Sache ist: Man kann doch nicht, wer nicht ein »Kennender« ist, einen »Zeugen« nennen. Endlich: alles, was klar Gemachtes ist, ist wiederum klar nur für einen Kenner als ein Ich. Denn »das ist klar« heißt nichts anderes als: »Mir (oder dir oder jemandem) ist klar«, »diese Einsicht hat sich M i r ergeben«, »ich weiß das«. Nicht aber kommt das Kennersein jenem (sonderbaren, von euch erfundenen) von euch ahankāra oder buddhi genannten Etwas zu, das angeblich eine Modifikation des eigentlichen (Bewußtseins überhaupt) sein soll — angeblich aus Gründen seiner Ungeistigkeit, Wandelbarkeit, Fremdzwecklichkeit wie beim Körper. Denn solche Gründe haben nicht statt.

Spiegel. Dieses Organ »befaßt dann in sich« das Bewußtsein wie des Spiegel das Bild »in sich befaßt«. Er ist dann weiter auch ein »Kündigungsmittel« für Jñāna, wie der Spiegel ein Kündigungsmittel für das Gesicht ist. Durch das Befaßtsein in diesem »Knoten« erscheint die Illusion des Ich und Einzelich. Die Ausführung geht oben zugleich gegen die puruṣa-lehre der Sāmkhya's.

27. Keine »Abschattung«.

27 + Das reine Erkennen wirft einen S c h a t t e n , und aus diesen beiden entsteht das Kennersein.

Unmöglich. Denn jenes ist ja unsichtbar. Unsichtbares aber kann keine Schatten werfen. Auch ist das Kennersein — obschon auf das reine Denken bezogen — für dich ja nichts Reales, so daß wie am Eisenstücke die Hitze durch Verbindung mit Feuer so durch Verbindung des reinen Denkens mit etwas an einem andern Objekte Kennersein wirklich entstünde oder erkannt würde.

28. Die Ausflucht der »Kündigungs-mittel«.

+ Der ahankāra, obschon selber ein ungeistiges Etwas, ist bloß ein »Kündiger« (durch Reflektieren) des an sich nur Erkenntnis-seienden ātman ¹⁾. Und so kündigt er ihn als auf sich selbst gestützt ²⁾. Denn das ist ja die Art der Kündiger, daß sie ihre Objekte als in sich selbst befaßt kundtun (wodurch sie die Träger derselben zu sein scheinen). Zum Beispiel, wie der Spiegel das Gesicht des Beschauers, oder wie eine spiegelnde Wasserfläche die Sonnenscheibe, oder wie das einzelne Exemplar einer Gattung den generellen Gattungstypus (das generelle Allgemeine) in sich »befaßt«. Dadurch wird dann die Illusion: I c h erkenne, bewirkt. Wenn aber diese Aufmalung des Ich vergeht, wie in Tiefschlaf und Erlösung, so zeigt sich die Klarheit des ātman als wesenhaft lauterer Erkennen allein. Darum ist das Ich »Nicht-ātman«. So sagt Sureśa:

Wäre das Ich ein realer dharma des ātman,
So müßte er in Erlösung und Tiefschlaf hineinreichen.
Weil er aber ihm dahinein nicht folgt,
So muß das Ich etwas ganz Andersartiges sein als er.

Alles das ist ganz ungereimt. Denn, wie die Verse sagen:

Daß, wie ein unbewegt stehender Wassereimer die Sonne (spiegelnd) kündigt,
So auch der sogenannte, d u m p f e ahankāra den s e l b s t k l a r e n ātman
Kündigen sollte, das ist widersinnig.

Alle solche »Kündigungen« von Gegenständen sind doch zu verstehen als selber abhängig von dem nicht dumpfen Vernehmen, das auch oben-drein für den ātman selbst gehalten war. Daß nun der angeblich ungeistige, selbst von jenem Vernehmen abhängige ahankāra ein derartiges Vernehmen, das doch selber erst alle Objekterkenntnis ermöglicht, und das wesensmäßig frei sein soll von allem Wechsel des Auf- und Unter-

1) Wie der Spiegel für das Gesicht.

2) Indem er ihn reflektierend »in sich befaßt« wie der Spiegel das Gesicht.

gehens, »kündigen« könnte, das ist doch wirklich für alle Ātman-kenner zum Lachen. — Ferner:

Daß der (eigentliche) »Kündiger« (nämlich das Bewußtsein selbst) »gekündigt« werde, das würde Wechselbedingtheit sein, und kann nicht sein, da diese unannehmbar ist. Und wenn der ātman selber ein erst zu »kündendes« ist, so folgt, daß er wie der Topf, nicht selbst Vernehmung ist.

+ Aber die Hand ist doch erfahrungsgemäß ein »Künder« der Sonnenstrahlen, obwohl sie andererseits selber erst durch die Sonnenstrahlen kundgetan ward!

Nein! (Denn sie kündigt sie nicht, sondern) ist nur Grund ihrer Vermehrung (indem sie sich an der Hand stauen). So von der Handfläche ²⁸ vermehrt, werden sie dann nur heller aufgefaßt. Also werden sie durch die Handfläche nicht erst »kundgemacht«.

Ferner: Was soll denn eigentlich diese »Kundmachung« sein, die dem Vernehmung seienden ātman erst durch den ahankāra bewirkt würde?

a) Doch offenbar nicht seine Erweisung überhaupt, da ihr ja zugebt, daß er selbst-erwiesen und darum nicht in Abhängigkeit von etwas anderm erwiesen sein kann. b) Aber auch nicht ein Erkennen des Erkennens, da ja Erkennen nicht (Objekt eines anderen Erkennens sein soll, also) durch ein solches nicht vernommen werden kann.

Denn würde es selber Objekt eines Erkennens, so wäre es ja — nach einer Behauptung — selbst Nicht-erkennen, sondern dumpf wie der Topf. c) Darum aber kann dieses »Kundmachen« auch nicht ein hinzukommen-des H i l f s - m i t t e l sein zum Bewirken der Erkenntnis. Denn die eignet — nach eurer Lehre — ja nur der heiligen Schrift, des alleinigen Hilfsmittels für die Wesenserkenntnis des höheren und niederen ātman, sofern sie nämlich

α. vertreibt, was dem Aufgehen des auf das höchste zu Wissende bezüglichlichen Erkennen hindernd im Wege steht, so wie die Lampe dem Auge das hindernde Dunkel vertreibt,

β. oder indem sie ein upādhi ist für die Verbindung (der Erkenntnis) mit ihrem Objekte, so wie Einzelding und Spiegel upādhi's sind für das Auge, das das Genus oder das eigene Gesicht erkennen will,

γ. oder indem sie Mängel am Erkennenden selber beseitigt durch die Vorschrift von Zucht, Selbstzucht und den andern Gliedern des Yoga. An der Vernehmung aber findet sich etwas Derartiges, das Aufgehen des jñāna Hindernde, das durch den ahankāra vertreibbar wäre, nicht.

29. Ajñāna = Nichtwissen oder Falschwissen.

Das ajñāna aber ist ebenso wie das jñāna auf einen Träger (Subjekt) und auf einem Gegenstand (Objekt) bezogen. Also gibt es für ajñāna nicht

einen »Zeugen« in eurem Sinne, der ja diese beiden Relationen nicht besitzen soll. Erst recht aber kann man nicht einen überhaupt dumpfen, des Besitzes von jñāna überhaupt unfähigen Gegenstand, etwa einen Topf usw. (also auch nicht euer dumpfen ahankāra) Subjekt von Nichtwissen sein lassen. Somit würde also, da dem »Nur-erkennen« schlechthin kein Kennersein zukommt, ihm auch kein ajñāna zukommen. Auch euch kann ja ein solches, von ahankāra vertreibbares Hemmnis des Erkennens (als ein faktisch vorhandenes) eigentlich nicht erwünscht sein, da doch ajñāna einzig durch jñāna selber beseitigt werden soll; und so wirds ja auch zugestanden. Auch beseitigt doch jedes jñāna nur ein ajñāna hinsichtlich seines eigenen Objektes (und in gleicher Form der Objektbezogenheit). Aber solche gleiche Objektbezogenheit des Erkennens müßte euch wieder sehr unerwünscht sein, da ihr es ja für den ātman selbst haltet. (Es müßte also auch zwischen ajñāna und ātman dieselbe Objektbezogenheit der Identität gewesen sein.) Ein so bezogenes ajñāna aber würde nie und durch nichts aufzuheben sein. Uebrigens kann das ajñāna überhaupt nicht als H e m m u n g des Aufganges von jñāna bezeichnet werden, da es nichts ist als das »Vorher-nicht-gewesen-sein des jñāna« ¹⁾. Denn die Behauptungen: »ajñāna ist eine positive Realität, zugleich indefinibel, und als solche die causa materialis der Welt: das ist alles bloßes Geschwätz, wie wir später beweisen wollen gelegentlich der Erörterung von »sambandha«.

Also einen ahankāra, der einen Mangel am Objekte, nämlich eine an ihm haftende, zum Entstehen der Erkenntnis erst zu überwindende Dunkelheit zu beseitigen hätte, und in diesem Sinne eine »Kündigung« durch ihn, gibt es nicht. Wie die Verse sagen:

Weil der ātman überhaupt nicht im Bereiche von Organen liegt (wie euer ahankāra eins sein müßte),

So ist die Verbindung mit ihnen auch nicht eine Ursache (seiner Kundmachung).

Vielmehr, weil das Ich selbst Erkennen ist,

So braucht nicht erst durch jenen (ahankāra) kundgemacht zu werden.

30. »Kündigungs-mittel« befassen das zu Kündigende nicht in sich.

- 29 Auch ist nicht richtig, zum Wesen des »Kündigers« gehöre, daß er sein Objekt durch B e f a s s u n g i n s i c h s e l b s t kündige. Lampen sind »Kündiger«, aber sie befassen (die Gegenstände und die Farben, die sie kündigen), nicht in sich. Das Wesen aller Erkenntnis, aller Erkenntnis-mittel und aller ihrer Hilfsmittel (wie es der Kündiger sein würde, der

1) Kein positives Gegenstück, sondern nur seine Negation.

nichts anderes ist als eine etwaige Hilfsursache für das Aufgehen von Erkenntnis), — dieses Wesen ist vielmehr ausschließlich: Eignung zu klarer Erfassung des Objektes, und zwar, wie sich von selbst versteht, des Objektes, so wie es wirklich ist. Wollte man das nicht zugestehen, so würden sie ja alle drei unglaublich sein.

Prüfen wir etwa eure Beispiele: das Individuum befaßt das genus nicht in sich, sondern das genus ist seine idea (seine »Form«, ākāra). Es ist in der Tat für das genus ein Erkenntnismittel, aber nicht deswegen, daß es ein bloßes »Kündigungsmittel« wäre. (Das Verhältnis von Einzelfall und Allgemeinem ist ein ganz anderes als das von Lampe zu belichtetem Gegenstande. Nur in letzterem Falle haben wir das »Kündigungsmittel«). Die Gründe dafür sind schon angegeben. Der Spiegel aber ist überhaupt nicht ein wirklicher »Kündiger« des Gesichtes des Beschauers: das ist vielmehr allein die Seh-aura selbst, die nur am Spiegel gebrochen wird. Und selbst wenn wir ihn als ein Hilfsmittel gelten lassen wollen, so ist er doch zugleich versehen mit einem Fehler, nämlich sofern er die Seh-aura zwingt, rückwärts zu gehen, so daß das Gesicht an einem falschen Orte erscheint.

Stünde es so, wie ihr behauptet, so würde alle Wahrnehmung usw. unzuverlässig sein, und nichts würde so erkannt, wie es wirklich ist.

Darum: als Kenner sich erweisend, ist das innere Selbst ein Ich, und nicht »Nur-Erkentnis«.

II. Das Ich.

31. Das Ich dauert im Tiefschlaf.

Wenn behauptet wird, in Tiefschlaf und Erlösung zeige sich »Nur-Erkentnis« allein, das Ich aber erscheine dann nicht, so ist das für den Tiefschlaf schon früher abgewiesen, weil (wie wir sahen), das Selbst auch im Schlaf, bis zum Erwachen hin mit dem Ich identisch deutlich erkennbar ist. Allerdings nimmt es dann keine Objekte wahr¹⁾, und der guna tamas überwiegt. Aus diesem Grunde ruht zu der Zeit das Unterscheidungs-vermögen. Aber das letztere ist ja bei eurer »Nur-Erkentnis« geradeso der Fall.

»Nicht bin ich als ich, noch ist ein anderer Gegenstand; sondern reines Vernehmen als Zeuge von ajñāna besteht« — es ist gewiß keiner zu finden, der vom Schlaf aufgestanden, derartig beim Erinnern an seinen Schlafzustand erwäge.

1) Das Ich ist im Schlaf beständig. Aber da seine Funktionen dann ruhen, so nimmt es keine Objekte wahr, hat also keine aktuellen Erkenntnisse. Wohl aber hat es auch dann sein »Erkennen« als V e r m ö g e n.

+ Aber schon aus der Erwägung heraus: »Diese Zeit lang wußte ich nichts —« ergibt sich die Richtigkeit unserer Behauptung.

Wie denn?

+ Aus der Aussage: »Nichts«.

Aber damit wäre ja auch das Sichzeigen der Vernehmung ausgeschlossen (man könnte also dann ebensowenig behaupten: es war nur »reine Vernehmung«). — Vielmehr: nachdem man den *ātman* als auch im Tiefschlafe sich Erweisenden (auf Grund von Erinnerung) erwogen hat, war dann sein (damaliges) Wissen ausgeschlossen. Dieser klaren Einsicht zum Trotz nun gerade umgekehrt behaupten, das Wissen zur Zeit des Schlafes sei erwiesen, das Ich aber ausgeschlossen — wer das fertig bringt, der muß schon ein rechter Gottlieb sein! Daß es aber objekt- und subjekt-loses Wissen überhaupt nicht gibt, haben wir ja schon oben bewiesen.

+ Aber: »Auch mich selbst kannte ich im Schlafe nicht« — so ist beim Erwachen die Einsicht.

Ganz richtig. »Mich« bezieht sich hier aber auf den Menschen als den durch seine Kaste, seinen Lebensstand und seine sonstigen (zufälligen) spezifischen Merkmale (bestimmten und) beim Erwachen so wieder vorgefundenen »So und So«. Im Schlafe aber (weiß man von diesen seinen individuellen Besonderheiten nichts, sondern da ist) nur die einförmig-gleiche indeterminierte Selbstvernehmung des Ich — der Zustand des »Zu sich selbst Eingehens«. Die Einsicht, die dieser Satz enthält, sagt nur, daß das Ich im Schlafe sich selbst als dieses zufällig so und so bestimmte nicht kennt. Nicht aber, daß es sich als bewußtes Ich nicht kennt: Denn die Vorstellung ist doch diese: Ich als hier Eingeschlafener und als so und so Bestimmer — so eben kannte I c h M i c h nicht. (Das Ich ist Subjekt seines Sichselbstsonichtwissens.) Und das ist doch eigentlich euer eigener Standpunkt: »Das Selbst währt auch im Schlafe als ,Z e u g e' von Nichtwissen.« Zeuge sein heißt aber, wie schon gesagt, selbst direkt Kenner (eines Vorganges) sein. Das aber ist genau das (von uns behauptete) Ich, das sich zeigt in der Selbstaussage: »I c h erkenne«. Wie also könnt ihr behaupten, das Ich erscheine im Schlafe nicht! Vielmehr: »Sich selbst durch sich selbst (direkt, ohne Mittelorgane und ohne vermittelnde Akte) ist das Ich klar« — so gerade zeigt es sich. — Damit ist erwiesen, daß der *ātman*, wie er in Schlaf- und ähnlichen Zuständen dauernd klar ist, zugleich in ihnen auch als Ich klar ist.

32. *Das Ich dauert in der Erlösung.*

Eure zweite Behauptung war oben: In *mukti* dauert das Ich nicht. Aber das ist reines Stroh.

α. Denn wäre es so, so würde die Erlösung in anderer Form als U n t e r - g a n g des Selbst behauptet, wie in der Vernichtungslehre der Buddhisten. Denn das Ich ist eben durchaus kein bloßer akzidenteller dharma am Selbst, so daß der ātman mit seinem Wesen — wie bei Beseitigung von avidyā — bestehen bliebe, auch wenn jener verschwände. Denn gerade die Ichheit ist sein Wesen. Das Jñāna aber, das doch nur als d e s s e n jñāna ist, zeigt sich gerade ganz offenbar als ein dharma; »Erkenntnis ist m i r entstanden« — so sagt man; was soll also das Gerede vom Ātmansein eines von ihm selbst doch Verschiedenen (nämlich des jñāna)!

β. Und ferner: Wer immer, ob in Wahrheit oder durch Irrtum das Selbst erkennt als geplagt von den Samsāra-übeln, in der Form: ich bin unglücklich, dem kommt das H e i l s v e r l a n g e n: »Wie kann ich all dieses Verwünschte los werden, so daß es mir nicht wieder entsteht, und dann ungestört im Frieden sein«, und er sucht dafür das Heilmittel. Ein solcher würde, wenn er erkannte: »Durch Gebrauch dieses Mittels werde ich als Ich einmal nicht sein«, sich davon machen, auch wenn euer sogenannter »moksha« erfolgen würde. Mithin würde kein »Berufener« mehr sein, und also würden alle Lehren des Vedānta und alle Heilsbücher ³¹ ihre Bedeutung verlieren.

+ Aber die »Klarheit«, mit »Ich« im übertragenen Sinne bezeichnet, bleibt doch in der Erlösung bestehen.

Was ist damit gedient! Denn wenn jemand zuvor eingesehen hat: »Auch wenn I c h untergehe, so wird doch eine gewisse ‚K l a r h e i t‘ bestehen bleiben«, so wird er nicht (zur Heilsübung) schreiten.

33. *Das Ich ist kein bloßes Epiphänomen des Bewußtseins.*

Damit ist auch die Behauptung abgewiesen: »Die in sich homogene Klarheit, die in der Ich-apperzeption das ‚Nicht-dieses‘ ausmacht — sie ist das Selbst. Der in dem Urteile: Ich erkenne, sich erweisende (Ich-)gegenstand — ein bloßes Phänomen in Abhängigkeit von prakāśa auftauchend — gehört im eigentlichen Sinne in die (dem Geiste g e g e n - ü b e r s t e h e n d e, dumpfe) »Objekt-sphäre.«

Denn das widerspricht der Wahrnehmung selbst (so wie sie sich im Urteile bestimmt ausspricht). »Ich erkenne —« hier erweist sich das geistige Subjekt selbst. Und dieses in die »Objekt-sphäre« setzen wollen, das wäre ein Selbstwiderspruch, wie »die unfruchtbare Mutter«.

Auch ist das Ich keineswegs »in Abhängigkeit von einem andern mit-auf-tauchend, denn weil wesenhaft geistig, ist es ‚durch sich selbst licht‘. Vielmehr gerade die ‚Klarheit‘ ist das Abhängige, denn sie ist nur als

Klarheit jemandes (oder für jemanden). (Bei eurer Auffassung) würde der ātman ja seine »Klarheit« haben wie eine bloße (seelenlose) Lampe (die auch ichlos ist). Das darf doch nicht sein! Also: nur als ein »Kenner«, nämlich als ein Ich seiender ist er ātman.

Als solcher aber ist er auch in mukti sich selbst nur in Gestalt des Ich klar, weil er (wesensmäßig) Klarsein für sich selbst besitzt: Denn wer immer für sich selbst Klarheit hat, der ist erfahrungsmäßig auch durchaus und immer als ein Ich klar, wie es der Samsāra-ātman ist, bei dem auch ihr ja dieses Verhältnis anerkennt. Und andererseits: was sich nicht als ein Ich erweist, das ist auch nicht sich selbst klar (= sich selbst bewußt und sich selbst erkennt): wie Topf u. a. m. Nun aber ist der ātman in mukti doch jedenfalls »klar« (und eigenklar), also ist er auch als ein Ich klar.

34. Widerlegung aus der »Heiligen Schrift«.

+ Aber, wenn noch mit Ich behaftet, dann ist er also noch Subjekt von ajñāna und samsāra?

Nein, denn das widerspräche seinem Erlöstsein. Aber ajñāna und samsāra sind ja auch keineswegs notwendige Akzidentien des Ich: ajñāna ist es nicht, denn so zeigt es sich nicht bei Vāmadera und anderen Rishi's, die doch durch direkte Erkenntnis von Brahman und ātman alle avidyā von sich getan hatte. Wird doch von ihnen »gehört«:

Das schauend erkannte Vāmadeva: Ich war Manu, Ich Sūrya.

Ich eben dauere und werde sein.

Und auch vom höchsten ātman, der doch auch im geringsten nicht von Avidyā-flecken berührt ist, wird (in der Schrift) die Selbsterwägung in Form von Ich ausdrücklich gelehrt:

32 Auf! Ich will in diese drei Gottheiten »eingehen«. — Ich will viel sein, ich will mich fortpflanzen. — Der sann: möge ich dann Welten schaffen.

Ebenso:

Da ich das »Erschöpfliche« überstiegen habe und auch höher bin als das »Unerschöpfliche«,

Darum bin ich in Welt und Rede offenbar als der höchste purusha.

Ich bin es, der sie schöpfte, ich bin der Samen gebende Vater.

Ich weiß alle vergangenen Dinge.

35. Falscher und rechter Tadel des Ich.

+ Aber Bhagavat sagt doch selbst (in der Gītā): »Die Großelemente, der Ahankāra usw.,« und lehrt also, daß (wie die Elemente, so auch) der Ahankāra zum (dumpfen) »Felde« mitgehöre.

Nein. Denn hier bedeutet ahankāra (nicht das Ich, sondern das »fälsch-

lich zum Ich machen«, nämlich jene den Unterschied verwischende Uebertragung des Ich auf den vom ātman, der das eigentliche Ich ist, verschiedenen Körper (in der Form: i c h bin dick). Auch ist »ahankāra« ein Synonym für »Hochmut«, und in diesem Sinne wird in den Lehrschriften hin und her vor ihm gewarnt, als vor dem Motive, hochzuschätzende Menschen zu verachten. (Ahankāra aber als) die Ich-apperception hat damit nichts zu tun, wird durch nichts aufgehoben und bezieht sich direkt auf den ātman selbst. Der ahankāra aber im Sinne jener Gītāstelle bezieht sich nicht auf den ātman, sondern auf den nicht ātman-seienden Leib (ist also Irrtum) und wird passend avidyā (falsch-wissen) genannt. So sagt auch der Groß-ṛishi, Vāsishṭa-nandana:

Man höre der Avidyā Wesen: Ātman-Vorstellung an dem, was Nicht-ātman ist.

(Bei solcher falschen Uebertragung auf den Leib aber ist es ja gerade das »Ich« was übertragen wird, wenn man sagt: »i c h bin dick.«) ;Nicht aber erscheint irgendwem sein Leib als euer »Rein-Bewußtsein«. Die also, die den ātman als solches lehren, können sich auf diese Stelle nicht berufen. — Der Leib, nicht aber das Ich ist hier als Nicht-ātman gemeint. — Darum, wie die Verse sagen:

Weil augenscheinlich erwiesen und durch angegebene logische Gründe und durch Schriftstellen gestützt, weil auch nicht verknüpft mit avidyā, zeigt sich der Kenner, das »Ich«, als der ātman.

36. Wesen des »Dumpf« und des »Klar«.

Ihr behauptet: Weil nicht dumpf, ist der ātman »Nur-Wissen«.

Hierzu ist das Folgende zu sagen. — Zunächst, was meint ihr hier mit »Nicht-Dumpfheit?«

+ Dasjenige, was, obschon existent, nicht »klar« ist, ist »dumpf« (wie der Topf). Das ihm entgegengesetzte, mit nicht fehlgehendem ¹⁾

Klarheit-sein Identische (nämlich jñāna) ist »nicht-dumpf«.

In dieser Form ist das eine fehlgehende Definition wegen Lust und Schmerz usw. Denn Lust, Schmerz, Wunsch usw. sind, sobald sie existieren, auch immer sogleich »offenbar« (also klar). Auch die Definition »Durch das eigene Dasein selbst bewirkte Klarheit haben« ist ungenau, denn sie würde auch auf Lampen passen. Und wenn nur jñāna Klarheit ³³ hat, so wären (Phänomene wie Lust, Schmerz . . .) unerweisbar und widersprechend.

+ Allerdings hat auch Lust nicht fehlgehende ¹⁾ Klarheit. Aber sie ist nicht sich selbst, sondern einem andern klar. Darum entgeht

1) immer vorhandenem, ihr wesensmäßig zukommendem.

sie, wie der Topf, nicht dem Dumpfsein. Und darum ist sie Nicht-ātman (gehört nicht zum Selbst).

Aber ist denn jñāna sich selbst klar? Vielmehr doch auch einem andern, nämlich eben dem jñāna übenden Ich zeigt sie sich in der Form: »I c h bin Erkenner«, genau wie: »Ich fühle mich wohl.« Wenn man unter Klarheit zugleich »sich selbst klar sein« meint, so wäre der angegebene Nicht-Dumpfheits-Terminus an der samvid nicht erweislich. Darum: das durch sein Sein selbst sich selbst sich erweisende I c h allein ist der ātman, und nur durch die Verknüpfung mit ihm kommt auch dem jñāna Klarheit zu. Daher kommt es ja auch, daß das jñāna sich nur für d e n Geist, der dessen eigenes Subjekt ist, zeigt, für einen andern Geist aber nicht, wieder genau so wie mit Lust und Schmerz. Und dieser ātman ist durch sich selbst sich selbst klar, indem er nämlich zu seinem Klarsein nicht noch wieder einen anderen ātman oder auch nur ein anderes Objekt voraussetzt, wie gleich gezeigt werden soll. —

III. Gegen die buddhistische Epiphänomenologie; gegen die »Zusammenauffassung«.

+ Das Ich wird doch immer nur mit dem jñāna »zusammen aufgefaßt«. Das schließt doch aus, daß das Ich etwas anderes ist als das jñāna selbst.

37. Erste Replik.

Dasselbe könnte man ja dann umgekehrt auch für das jñāna schließen! Denn gradeso gut könnte man sagen: »Nur mit dem Ich ‚zusammen‘ wird das jñāna aufgefaßt, darum ist es nichts anderes als das Ich, und für sich nur illusorischen Wesens.« Auch ist dieses »Nur durch Zusammenauffassung« auf euerm Standpunkte unerweislich, wegen eurer Annahme der (momentan gesonderten) Einzel-Bewußtseine. Denn für jedes einzelne derselben für sich genommen geht das ersichtlicherweise fehl ¹⁾. Und ein »Nur-Wissen«, durch das solche bloße Mitauauffassung eines Wissens vollzogen werden könnte, gibt es nicht, (es wäre ein Widerspruch in sich selbst), einerlei ob es (durch Objekte) spezialisiert ist oder ob es — wie ihr sagt — von aller Spezialisierung durch Objekte reingefegt ist. Der Allgemeinbegriff aber (durch den man sich hier zur Not retten könnte), wird ja gerade von den Buddhisten, obschon es ihn gibt, nicht anerkannt. — Daß gerade umgekehrt der ātman als Ich, als selbst-licht besteht, auch

¹⁾ Das Ich könnte dann nur dem santāna entsprechen. Dieser aber wäre dann ja nicht illusorisch!

wenn zeitweilig alle seine Funktionen (auch das aktuelle Vorstellen und Erkennen) zur Ruhe gegangen sind, werden wir noch später beweisen.

38. *Gefährliche Folgen der Behauptung für den Gegner selbst.*

Uebrigens schlägt diese Lehre sich selbst durch ihren eigenen Terminus, da »Zusammen« doch bedeutet: »Zwei machen in irgendeiner Hinsicht e i n e s aus.« Das Wort Zusammen bezeichnet etwa das Eintreten von zweien in eine gemeinsame Betätigung, wie z. B.: »Mit dem Schüler zusammen kommt der Lehrer.« Oder es ist wie im Falle von Blau und der Vorstellung von Blau die Einheitsform von »abheda«, d. h. Ungesondertheit. Diese kann (je nachdem eine »nicht zu bezweifelnde« sein, oder) eine »ungewisse«, wie im Falle von Savitrī und Unfruchtbarkeit. (Die Erzählung läßt im Ungewissen, ob Savitrī mit Unfruchtbarkeit »zusammen« war oder nicht.)

(Nun wird nach eurer Meinung das Ich — und das ist ja die phänomenale, in Samsāra befangene Wanderseele — mit dem reinen, »allwissenden« absoluten Jñāna »zusammen« aufgefaßt.) Diese in samsāra befangene Seele aber, als das Ich, besitzt die an der samvid selber ausgeschlossenen ³⁴ Prädikate von Dumpfheit, Beschränkung usw. Wenn sie und ihr so beschränktes jñāna nun mit dem absoluten, allwissenden Jñāna »zusammen« aufgefaßt wird, so müßte sich für das letztere, wenn das Zusammen hier als »abheda« zu verstehen ist, auch selber Dumpfheit, Beschränktheit usw. ergeben. »Der Buddha wäre dann ein Baddha« ¹⁾).

39. *Anwendung auf die falschen Vedāntin's.*

Damit ist auch die Erwiesenheit der (vermeintlich vedāntischen, maskiert-buddhistischen Lehre) vom reinen »Ekajñāna (d. h. die Lehre, daß nur jñāna selber real sei, die Trias aber nur epiphänomenal) widerlegt, und eine uns widerlegende Gegeninstanz (in Gestalt eines Erfahrungsbeleges) ist nicht erweislich.

40. *Rückkehr zu 38.*

+ Möge dann die ekajñāna-lehre gelten unter A u f g a b e des abheda zwischen Erkennen einerseits und Erkennen und Erkanntem andererseits. Was widerspricht dem?

(Dem widerspricht, daß es a b s u r d ist, wie der Vers sagt:)

Soll denn etwa die Klarheit unterdrückt werden, deswegen weil sie gar selber »Unklarheit« wäre!

(Die »reine Klarheit« ist ja für die irrende Wanderseele u n t e r d r ü c k t. Wenn diese Unterdrückung nun nicht dadurch entsteht, daß

1) Er wäre ein Gebundener, selber in samsāra Befangener.

das reine jñāna durch abheda verbunden ist mit dem »beschränkten« und irrenden jñāna, dann müßte ihm das Verdunkeltsein aus ihr selbst zukommen.)

(Die Verse sagen weiter noch:)

Ruht die Verknüpfung von Blau und der Blau-vorstellung nur auf der üblichen Redeweise,

Oder ruht sie auf einem wirklichen abheda? Da hierüber Zweifel möglich ist, So ist hier der abheda ein »unentschiedener« (wie im Falle von Savitrī).

(Dann kann man aber dieses beliebte Beispiel nicht heranziehen zur Erläuterung der Gegenthese.)

Außerdem geht diese Beziehung ja höchstens auf (das Zusammen von Vorstellung und) Objekt, nicht aber auf das Verhältnis von Vorstellen und Vorstellendem.

41. *Die Wahrnehmung widerspricht der gegnerischen These.*

Auch ist offenbar, daß die direkte Wahrnehmung bei allen Erkenntnisakten Euch widerspricht. Denn sowohl der »bheda«, der Unterschied des Wissers vom Gewußten wie ebensosehr der vom Wissen ist unmittelbar evident. Ja, der Wahrnehmung und einzelnen Erfahrung dieses Sachverhaltes beim Erkenntnisvorgange bedarf es auf Grund der unmittelbaren Evidenz der Unterschiedenheit überhaupt gar nicht erst. Rein a priori kann zum Stattfinden des Erkenntnisvorganges nichts anderes als »Unterschied« (der Trias) angenommen werden, weil er prinzipiell gar nicht anders zustandekommen kann. Denn auch ohne daß sich mir der Erfahrungsvorgang in der Wahrnehmung zeigt, ist mir evident, daß (ganz allgemein) die Zustände eines Dinges etwas anderes sind als sein Wesen (also auch der Zustand des Erkennens etwas anderes als das Wesen selbst des erkennenden Dinges), wie jedermann bezeugen wird.

42. *Und Wahrnehmung ist mehr wert als Raisonement.*

(+ Einwurf: Ist das nicht eine Ueberschätzung der Wahrnehmung? Nimm folgendes Beispiel:) Dem Menschen, sofern er sich auf seine Wahrnehmung verläßt, erscheint der Leib seines Gegenüber der doch ein ungesondertes Ganzes bildet, nicht so, (weil man weit auseinanderliegende Glieder wie z. B. Kopf und Fuß eben nicht »zusammen« »wahrnehmen« kann). Legt aber der andere sich den Fuß auf den Kopf, so tritt »Zusammenauffassung« ein (und diese hebt die falsche Wahrnehmung auf). Also nur durch Zusammenauffassung ergibt sich hier der abheda von Fuß und Kopf. Wie kann also abheda durch »Wahrnehmung« aufgehoben werden? Wäre es so (daß Wahrnehmung eine anderweit sich ergebende Erkenntnis auf-

heben könnte), so müßte auch die erst durch schließende Ueberlegung gewonnene Einsicht ¹⁾, daß die Flammen einer Lampe (von Moment zu Moment) verschiedene Flammen sind, durch die Wahrnehmung, die die spätere Flamme mit der früheren als ein und dieselbe zu erkennen meint, aufgehoben werden.

Diese Nicht-verschiedenheits-gläubigen sind doch von einer göttlichen Einfalt! Bei dem Flammenbeispiele liegt die Sache doch so. (Es ist zwar ganz richtig, daß die Flammen einer Lampe in jedem Augenblicke neu sind, aber:) hier liegt eben ein reales G e b r e c h e n an einer realen Ursache vor, und dauert an. Darum entsteht hier eine »Wahrnehmung«, die nur eine scheinbare ist. Eine bloß scheinbare Wahrnehmung, (die also eigentlich gar keine Wahrnehmung ist), kann natürlich nicht eine auf einer echten Wahrnehmung beruhende Erkenntnis aufheben. Nämlich so: In der Tat sind es viele Flammen, die (entsprechend dem immer neuen Zuströmen immer anderer Oelteilchen in den Docht) für jeweils kurze Zeitspannen hervorgebracht aufsteigen, jede für sich (kurz) dauern, und als T e i l e des santāna dauern. Sie sind sich aber einander völlig gleich. Der Beschauer nun faßt (durch ein Gebrechen seiner Vorstellungskraft, die nicht fein genug ist, den Unterschied der Momente zu apperzipieren) ihre Besonderung nicht auf, und wegen der völligen Aehnlichkeit entsteht ihm, wie Erfahrung zeigt, die (fälschlich) für Erinnerung genommene Vorstellung: »Diese ist dieselbe wie die frühere.« In Wahrheit verhält es sich ja anders, denn die zureichenden Ursachen für die Flammen (nämlich die Oelteilchen), treten nacheinander (als verschiedene) ein, und die Teile des santāna sind deswegen getrennt (so gut wie die einzelnen Quanten Oel). Aber auf den immergleichen und ohne Pause vor sich gehenden Flammenstrom sich stützend bildet sich die Vorstellung so. Und so ergibt ³⁵ sich für die Vorstellung (die dann eben nur scheinbar eine »Wahrnehmung« ist), die »Einheit« der Flamme. Gradeso liegt es mit der Vorstellung des doppelten Mondes bei Timira-kranken: (auch hier liegt ein G e b r e c h e n des Vorstellungs-organes vor). Hier ist die vermeintliche Wahrnehmung der Doppeltheit des Mondes hervorgebracht durch eine V e r k e h r u n g der n a t ü r l i c h e n Sinnesfunktion. Und ihr illusorischer Gegenstand wird hier aufgehoben (gerade nicht durch ein R ä s o n n e m e n t,) sondern durch W a h r n e h m u n g, nämlich durch mehrere gleichzeitig vollzogenen Wahrnehmungen (anderer Personen mit gesunden

1) Die Gegner bedürfen eines S c h l u ß v e r f a h r e n s für ihre These der Irrealität des Ich. Denn das Ich bietet sich in der Wahrnehmung zunächst real dar. Sie schließen: Das Ich wird nur mit jñāna zusammen aufgefaßt. Darum muß es — trotz Wahrnehmung — irreal sein.

Augen). Natürlich kann eine solche »Wahrnehmung« eines mit Augen- gebrechen Behafteten einen etwaigen Schluß, daß nur ein Mond sei, nicht übermögen. Aber die direkte augenscheinliche Wahrnehmung des Unterschiedes von Erkennen, Erkennen, Erkanntem, ist keineswegs eine solche auf einem Gebrechen beruhende »Wahrnehmung«. Und darum unterdrückt sie durchaus jeden aus bloßem Rasonnement sich ergebenden Schluß auf abheda.

43. *Obendrein gibt es gar keinen Schluß auf abheda.*

Ueberhaupt aber ist eure Behauptung, durch Schluß — nämlich von der »Bloßen Zusammenfassung« aus — gar nicht zu erreichen.

Denn erstens, da ihr unsere Gegeninstanz nicht widerlegen könnt, so besteht, selbst wenn sich das Ich als abhängig erwiese von samvid, dennoch unsere Behauptung unvermindert weiter, daß der Erkenntnisvorgang nur so (nämlich in der Form der Trias) wirklich statt hat. Zweitens, da das Ich nicht sinnlich wahrnehmbar ist, so kann dagegen eine nicht auf Unsinnliches gehende Erkenntnisart nichts ausrichten. Drittens, die gegnerische Vorstellung wird widerlegt durch yogya-anupalabdhi ¹⁾. Und endlich: samvid ist doch Erweisung realer Objekte, und sie ist doch selbst-klar (und ist nicht Illusion). Wenn also die »Mitauffassung« des Ich, wie ihr sagtet, »von ihr abhängig« sein soll, dann (muß diese doch etwas Reales beweisen, und) es muß so stehen wie wir behaupten.

+ Aber wenn schon Unterschied, so dürfte er sich ohne Erweisung erweisen ²⁾).

So kann nur ein Narr argumentieren! — Genug denn mit solchen von aller wirklichen Vernehmung widerlegten Lehren, die nichts können als Verwirrung anrichten.

44. *Das Ich als Subjekt ist frei. Das Erkennen als Funktion ist gebunden.*

Ferner, bei Objekten wie etwa der Farbe Blau, die nicht selbst-klar sind, ist »Klarheit« soviel wie »Erwiesenheit durch Vernehmung«. Darum ist hier außer der Vernehmung selbst nicht noch etwas anderes zum Bewirken der Klarheit erforderlich. Das Selbst aber ist klar (nicht erst als Objekt von Vernehmung, sondern) wesensmäßig ist. Darum ist es nicht selber jñāna, da es »frei«, d. h. nur von sich selbst abhängig ist. Denn wie schon früher

¹⁾ Hätte der Gegner recht, so müßte als Form der Bewußtseins-aussage erwartet werden: »Reines jñāna ist.« Dieses yogya wird aber nicht aufgefaßt (anupalabdhi). Also wird es widerlegt durch Yogya-anupalabdhi.

²⁾ Dieser Einwurf der »Narren« ist mir unverständlich.

gesagt: jñāna als solches ist nie »frei«, sondern immer abhängig von etwas anderm. Es besteht (nicht aus sich selbst, sondern) immer kausal gebunden an das Dasein seiner Ursache, nämlich des jeweiligen Kontaktes der Sinne mit ihren spezifischen Objekten. Und es ist determiniert durch sein jeweiliges Objekt. Ganz anders der ātman: er ist freier (nur von sich selbst abhängiger) Kenner und zeigt in der Form des Ich sich selbst.

Wenn man dann wieder schwatzt: »Auch wenn er so ist, so ist doch eben sein Erweis von anderm (nämlich von der Selbsterkenntnis) abhängig«, so schwatze man, wie man Lust hat. Denn auch dann ist dieses (Selbst-) jñāna doch eben j ñ ā n a, (ist also durch die Trias bedingt und) nicht »Nur-jñāna«.

45. Zeugnisse der Schrift.

Darum lehren die Verfasser der Chāndogya-upanishad:

Wer dieses als der Riechende weiß (riecht), der ist das Selbst.

Ebenso geben die Vājasaneyin's auf die Frage: »Wer ist der ātman?«: dasselbe Merkmal an:

Dieser, der unter den prāna's als das Licht im Herzen der Erkenntnishafte ist, der ist der puruṣa.

Die Meinung ist: Derjenige, der durch jedermanns Vernehmung erwiesen, reich an Erkenntnissen mannigfacher Objekte unter den Formen des Atems als ihr Erreger (und Lenker) dasteht, als das inwendige Licht in dem Herzen als seiner Stätte, und so als Ich sich als das Inwendige erweist, der ist der puruṣa; und so wird hier das von uns behauptete ātman-wesen gelehrt. So lehren auch die Atharvana's:

»Er nämlich ist der Schauer, Hörer, Riecher, Schmecker, Denker, Erkennen, Täter, der Erkenntnis-wesende puruṣa.« Und ebenso: »Womit sollte man den Erkennen erkennen« — wer so schaut, der schaut nicht Tod, nicht Krankheit oder Ungemach. Er ist der höchste puruṣa, nicht gedenkend dieses ihm angeborenen Leibes; so eben eilen diese sechzehn von puruṣa abhängigen (puruṣāyana) Teile dieses ringsum Schauenden zu ihm, um den puruṣa zu finden.«

Oder:

»Von dem manas-artigen verschieden ist der inwendige ātman der erkenntnishafte.« Und anderes mehr.

45. Das »große Wort«: satyam, jñānam, anantam, in richtiger Deutung.

Auch in den Stellen wie: Reales, Jñānam, Unendliches, dient das zweite Wort »Erkenntnis« zur Bezeichnung eines Merkmals am Brahman; nicht besagt es das »Nur-Erkentnis«. Es bezeichnet die qualitas, nicht die quidditas. Denn täte es das letztere, so würde folgen, daß das lange ā in der

ersten Silbe von jñānam den Ton haben müßte, wie bei lit. ¹⁾. Das Wort jñānam hat hier aber den Akzent auf der letzten Silbe. Und das paßt nur, wenn das Wort possessivisch ist, d. h. wenn es bedeutet: jñānam-besitzend. Nicht aber paßt es im andern Sinne (nämlich wenn es einfach subjektivisch gebraucht Brahman als jñānam selbst bezeichnen würde. Dann müßte der Ton auf der ersten Silbe stehen). Wir wollen dieses später in der Gotteslehre noch völlig klären. Auch in der Aitareya-upanishad ist es so. Denn nach den Worten:

Prajñānam Brahma ²⁾,

heißt es sogleich weiter:

Er ging mit diesem erkenntnis h a f t e n Selbst ein in . . .

Sie lehrt also (nicht ein impersonales absolutes »Erkennen« oder »Bewußtsein überhaupt«, sondern sie lehrt) den die vollkommene Erkenntnis b e s i t z e n d e n Herrn (Gott).

47. Q. e. d.

Somit ist erwiesen:

Bewußtes Subjekt durchaus ist dieser ātman.

Nachdem Yāmuna so erwiesen hat, daß das Bewußtsein nicht selbst das »Selbst« ist, fragt er in einem weiteren Abschnitte, wie denn nun dieses »Selbst« erwiesen werde, und gibt eine gestaffelte, vom Unrichtigen zum immer Richtigeren fortschreitende Untersuchung, die damit endigt, daß die »Urgewißheit« des Selbst als Ich nicht durch Schlüsse und nicht durch Sensationen innerlichen »Wahrnehmens« gewonnen werde, sondern »selbst-erwiesen« sei und das Urphänomen selber sei, durch das alle Erkenntnis möglich sei. Seine Lehre hat eine klare Analogie zu Kants Lehre von der »transzendentalen« Ich-apperzeption a priori. — Ich habe diese weitem Untersuchungen soeben gleichzeitig übertragen in der »Zeitschrift für Religionspsychologie« unter dem Titel: »Methoden des Erweises der Seele im personalen Vedānta.« — Auf der Grundlage einer personellen Auffassung des Geistes überhaupt gewinnt dann Yāmuna seine theistische Spekulation über das Absolute, die ich ebenfalls übertragen habe in »Zeitschrift für Theologie und Kirche«, 1929, Heft 4.

1) Vgl. Pānini VI, 1, 193 ff.

2) Auch hier wird man zunächst einfach übersetzen: Erkenntnis ist Brahman. Yāmuna aber will das Wort auch hier deuten als erkenntnis-h a b e n d. Und der weitere Fortgang der Stelle beweist wohl mindestens, daß dem alten Verfasser diese beiden Begriffe ohne Grenz ineinander gingen. — Für Yāmuna's ingeniose Deutung des jñānam könnte er sich berufen auf das Wort Brahman selbst. Denn dieses bedeutet mit dem Tone auf der ersten Silbe »das Brahman«. Mit dem Tone auf der zweiten Silbe aber in der Tat den »Brahman-habenden«, den personalen Brahmā, und den frommen, der Brahman-Wesen an sich hat.

DER IDEALISTISCHE UND DER REFOR- MATORISCHE FREIHEITSGEDANKE.

VON

KURT LEESE (HAMBURG) ¹⁾.

I.

Das Thema gestattet nicht die kontemplative Erörterung eines entlegenen historischen Gegenstandes. Wir haben es mit einer Frage zu tun, die in der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Arbeit mit an erster Stelle steht und deren leidenschaftliche Diskussion ihren letzten zureichenden Grund in der den Menschen ewig beunruhigenden Frage nach Gott und seinem Verhältnis zu ihm haben dürfte.

Für die gegenwärtige philosophische Arbeit genügt es schon, auf Nicolai Hartmanns große Ethik (1926) zu verweisen, deren weite Umsicht und tiefbohrender Scharfsinn das Freiheitsproblem in einer Weise gefördert hat, daß die Behandlung unseres Themas niemals darum wird herumkommen können. Der idealistische und der reformatorische Freiheitsgedanke werden gleichmäßig hiervon betroffen, da Hartmann unermüdlich der übergeordneten Frage nachgeht, unter welchen Bedingungen Freiheit überhaupt sinnvoll und möglich ist. Dabei kommt es zu eingehenden Analysen des idealistischen und des religiösen Freiheitsgedankens und zu streng begründeten Verdikten gegen beide.

Aber ehe wir hierauf werden zurückkommen können, muß eines anderen Umstandes Erwähnung geschehen, der zu einem Brennpunkt der religionsphilosophischen und theologischen Arbeit geworden ist und dessen Aufhellung um so schwieriger zu werden scheint, je mehr man sich mit ihm befaßt. Es handelt sich ganz allgemein um die gegenseitigen Beziehungen, in denen Reformation und Idealismus zueinander stehen. Hier hat ein Wandel der Problemlage eingesetzt, dessen Auswirkung noch unübersehbar ist. Beschränkt man die Philosophie nicht auf Logik

1) Habilitationsrede, gehalten in Hamburg am 7. II. 1928.

und Erkenntnistheorie, gesteht man ihr einen größeren Geltungsbereich zu, der auf eine begrifflich gefaßte und geklärte Weltanschauung hinzielt, so stand, man darf es wohl sagen, die idealistische weithin in kanonischer Geltung. Und dieses kanonische Ansehen, das die idealistische Denkart genoß, galt gerade auch für die protestantische Theologie, deren Anliegen es war, mit Kant oder Fichte oder Schelling oder Hegel in lebensvoller Beziehung zu stehen, nicht mit mittelalterlicher Scholastik oder modernem Positivismus. Man spürte ohne weiteres die enge Zusammengehörigkeit dieser Denker mit Luther und der Reformation, ohne allzugenau und allzuviel über das Verhältnis ihrer beiderseitigen bewegenden Grundgedanken zu reflektieren. Selbst der Ritschlschen Schule, die sich mit einem Minimum von Philosophie begnügte, galt Kant als der Philosoph des Protestantismus schlechthin, ganz zu schweigen von Schleiermacher oder von jener vor Ritschl liegenden sogenannten »spekulativen« Theologie des 19. Jahrhunderts, die mit der idealistischen Gedankenproduktion sich eng verbunden wußte.

Die Selbstverständlichkeit der engen Zusammengehörigkeit von Idealismus und Reformation ist es, die heute bezweifelt, angefochten, bestritten, ja bis zu einem vollkommenen Auseinanderbrechen dieser beiden Größen hingetrieben wird. Und darin wirkt sich, wie man nun auch immer das Verhältnis von Reformation und Idealismus näher bestimmen mag, ein Maß geistiger und religiöser Krisis aus, das zu schweren Erschütterungen geführt hat.

Es wirkte revolutionierend, als Troeltsch dem »Altprotestantismus« den von ihm durch Aufklärung und Idealismus getrennten und modifizierten »Neuprotestantismus« gegenüberstellte; den Altprotestantismus dagegen samt der ihn begründenden Reformation in allen »wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen« als eine »Umformung der mittelalterlichen Idee« bezeichnete, dieser noch so zugehörig, daß die große entscheidende Wende der Zeiten für den geistigen und religiösen Habitus des modernen Menschen nicht in das Zeitalter der Reformation, sondern das der Aufklärung zu liegen kommt. Um so zuversichtlicher sprach Troeltsch dennoch von der »Christlichkeit des deutschen Idealismus« und von dem »lutherischen Element im deutschen Idealismus«. Er hat bei aller gegensätzlichen Gegenüberstellung von Alt- und Neuprotestantismus an ihrer Kontinuität festgehalten. Er konnte sagen: »Aus der Innerlichkeit des Luthertums, die kein Gesetz und kein künstliches Machen kennt, aus seiner theistischen Mystik, der die wahre Natur die Einheit des Menschen mit Gott ist, ging die große deutsche Spekulation mit ihren Gedanken eines natürlich-geistigen Weltprozesses und einer sich frei

entfaltenden Autonomie des Geistes hervor« (Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, Kultur der Gegenwart I, IV, 1, ² 1909, S. 552). Und neuerdings ist es noch Friedr. Brunstäd, der die These vertritt: »Idealismus und Reformation gehören nach Geschichte und Aufgabe innerlichst zusammen« (Reformation und Idealismus, 1925, S. 35). In schroffem Bruch mit der skizzierten traditionellen ist es die eigentlich moderne und die jüngere Generation faszinierende Einstellung, das Freundschaftsverhältnis von Idealismus und Reformation aufzukündigen, ihre völlige Fremdheit und Heterogenität zu erweisen. In hohem Maße charakteristisch hierfür ist das Buch von Helmut Groos: Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927. Auch Wilhelm Lütgerts dreibändiges Werk: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 1923 ff., kommt der Zeitströmung weithin entgegen. Der Idealismus habe durchaus nichts mit dem reformatorischen Christentum gemein. Er ist unmittelbar aus der Aufklärung hervorgegangen. Soweit er über die Aufklärung hinausgewachsen ist, hat er seine Vorgeschichte in der Renaissance bzw. der Antike und der deutschen Mystik, aber nicht in der Reformation. Er ist den drei Quellen der Aufklärung, der Antike und der Mystik entsprungen. Für die sich um Barth, Gogarten und Brunner gruppierende Theologenschule gilt es vollends als ausgemacht, daß Idealismus und Reformation gegeneinander vollkommen fremd, ja in Todfeindschaft verharren. Es sei endlich auch daran erinnert, daß viel früher schon Dilthey in seinem Aufsatz über Lessing (Das Erlebnis und die Dichtung, ⁶ 1919, S. 150 ff.) es ausgesprochen hat, daß die »ganze Lebensverfassung« des Reformationszeitalters durch den modernen Autonomiegedanken antiquiert worden sei und »nur noch ein historisches Interesse« für uns habe. Das »Bleibende« der Reformation beschränke sich auf die Befreiung von der Knechtschaft der Hierarchie und die Begründung der religiösen Ueberzeugung aus der inneren Erfahrung. Begründete Dilthey indessen die Unterlegenheit der Reformation gegenüber der idealistischen Lebensverfassung, so begründet umgekehrt heute die genannte Theologenschule die Ueberlegenheit der reformatorischen gegenüber der idealistischen Lebensverfassung. Man stellt die Transzendenz Gottes gegen die Immanenz aller Religions-, Kultur- und Geistesgeschichte und verurteilt den Autonomiegedanken als frevelnde Selbstvergötzung. Zwischen diesen Gruppen eines einfachen Für und eines einfachen Wider stehen die Arbeiten Hirschs und Tillichs, charakterisiert durch die spannungsreiche Bewegung des vom Idealismus Empfangens und dann doch sich von ihm Lösens, charakterisiert ferner durch eine peinliche Gewissenhaftigkeit der Aus-

einandersetzung mit ihm, die keine Unbequemlichkeiten scheut und alle vorschnellen Lösungsversuche vermeidet. Dies also ist die Lage, ist die konkrete Situation, aus der uns die spezielle Frage nach der Beziehung des idealistischen und des reformatorischen Freiheitsgedankens erwächst.

2.

Als Einsatzpunkt diene uns der Abschnitt, in dem Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Ausg. Lasson S. 820 ff., 877 ff.) die Reformation als das Prinzip der neuen Zeit erörtert.

Er nennt sie die »alles verklärende Sonne«, die auf die Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt. Der Boden, auf dem sie erwuchs, war die »Innigkeit des deutschen Geistes« oder, wie Hegel auch sagt, die »reine innerliche Geistigkeit«, die »absolute Innigkeit der Seele«, in jenem Gesammeltsein, in jener tiefsten Totalität und Einheit, die wir »Gemüt« heißen. Was die Reformation wesentlich begründet, ist der Protest gegen die äußerliche und sinnliche Dinghaftigkeit des Göttlichen, wie sie in der katholischen Abendmahlslehre, der Transsubstantiationslehre, am auffallendsten in die Erscheinung tritt. In der Veräußerlichung und Verdinglichung des Geistigen und Göttlichen und der daraus entspringenden Unfreiheit sah Hegel das Wesen der katholischen Kirche. Für Luther handelte es sich um ein »Wirkliches«, das »gegenwärtig«, aber »nicht sinnlich« ist. Wie kann ein Wirkliches unsinnlich gegenwärtig sein? Gott ist nicht gegenwärtig in der Aeüßerlichkeit eines sinnlichen Dinges, sondern — im »Glauben«, im Geist, im Wort. Dasselbe gilt von der das menschliche Herz erfüllenden Gegenwart Christi, zu dem der Gläubige nicht ein äußerlich-historisches, sondern ein »unmittelbares Verhältnis im Geiste« hat. »Der Prozeß des Heils geht nur im Herzen und im Geiste vor«. Der Glaube ist nicht die Gewißheit von bloß endlichen, abwesenden, geschehenen, vergangenen Dingen. Es gehört nicht zum Glauben, sagt Hegel mit dem ihm eigenen knappen Witz, »daß vor den Mauern von Jericho die Posaunen so stark gewirkt haben wie unsere Kanonen«. Der Glaube ist überhaupt nicht eine nur dem endlichen Subjekt angehörende, auf endliche Objekte gerichtete Gewißheit, »sondern er ist die subjektive Gewißheit des Ewigen, der an und für sich seienden Wahrheit, der Wahrheit von Gott«. Daß der Glaube es mit dem »Objektiven« zu tun habe, wie man heute gerne sagt, um einen Trennungsstrich zwischen reformatorischem Glauben und idealistischem Ichkult zu ziehen, war auch Hegel bekannt. Luthers Gewissen hatte normative Bindungen. Nur waren es nicht die Bindungen einer bevorrechteten Priesterklasse, die im ausschließlichen Besitz der Wahrheitsschätze diese verwaltete und an die Unmündigen spendete. »Son-

dem es ist das Herz, das innerste Bewußtsein, Gewissen, die empfindende Geistigkeit des Menschen, was zum Bewußtsein der Wahrheit kommen kann und kommen soll, und diese Subjektivität ist die aller Menschen«. Damit gewann jeder Einzelne als korrelativer Beziehungspunkt zum Gegenstand des Glaubens eine personale Festigkeit und Nachdrücklichkeit, die die ganze kirchliche Tradition problematisch machte und das Prinzip der Autorität der Kirche umstieß. Nicht mehr in der Kirche, in ihrer Hierarchie, in ihren Sakramenten, in ihren Autoritäten lag der Beziehungspunkt des religiösen Verhältnisses, von woher der Einzelne zu Gott erst Zutritt erlangte. Das religiöse Verhältnis gravitierte nach dem Zentrum der Person hin und entwertete damit die unpersönliche heilige Substanz, ob sie an Personen oder Werken oder Dingen haftete. Mit der Reformation beginnt »das Reich des Geistes«, wo Gott als Geist wirklich erkannt wird.

Die Lehre Luthers, sagt Hegel auf Grund solcher Betrachtung, ist die »Lehre der Freiheit«. »Das Prinzip der geistigen Freiheit ist hier aufbewahrt gewesen und hat aus dem einfachen, schlichten Herzen den Umsturz vollbracht«. »Hiermit«, faßt Hegel zusammen, »ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um das die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen, und die wir tragen. Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden«. Die Fahne des freien Geistes, unter der wir dienen und die wir tragen! Die wir tragen im Dienste einer bindenden Wahrheit, die dem Geiste nicht fremd und äußerlich, die seine Wahrheit, in der er bei sich und also frei ist, — damit sprach Hegel das sie alle, die Philosophen des Idealismus, Einende aus.

Wie der Geist frei erkennend und handelnd sein kann unter einer durchgängigen Bindung, unter einem ihn bestimmenden Gesetz, das ist die Grundfrage, in der die Kritik der reinen und praktischen Vernunft unlösbar engstens miteinander zusammenhängen.

»Mein System ist vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit«, schreibt Fichte am 8. Januar 1800 an Reinhold.

»Die Philosophie lehrt uns«, fährt Hegel fort, »daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen. Es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahre des Geistes sei«. »Des Geistes Substanz ist die Freiheit.« (Vorles. ü. d. Philos. d. Gesch. a. a. O. S. 32.)

»Da wir aber schon im Menschen nur das überschwenglich Freie als sein eigentliches Selbst ansehen, werden wir nicht aus Gott ein bloß notwendiges Wesen machen, und auch in ihm das unfäßlich Freie als sein eigentliches Selbst betrachten.« »Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gotttheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge.« So eiferte in ewiger Jugend der alternde Schelling (Werke VIII, 305 f.; 2, III, 256).

Freiheit ist nicht nur Gegenstand, sondern Prinzip des idealistischen Denkens. Unter dem Gesichtspunkt des Freiheitsgedankens könnte man die Geschichte des Idealismus schreiben, ohne dabei etwas Wesentliches zu verfehlen.

Dies ist nun die strittige Frage: ob Fichte mit Recht auch Luther den »heiligen Schutzgeistern der Freiheit« zuzurechnen befugt war, die im Blick auf Kant, der »die stärkste letzte Fessel der Menschheit zerbrach«, aus höheren Sphären auf ihre »Nachkommenschaft« herabsehen und sich »der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat freuen« (Beiträge 1793, Werke VI, 104 f.)? Ob Hegel mit Recht das Panier des freien Geistes von Luther aufgepflanzt sein läßt, unter dem auch sie, die Kant und Fichte und Schelling und Hegel noch dienen? Ist der Idealismus nicht am Ende das Opfer einer großen Selbsttäuschung geworden, sich in der »Nachkommenschaft« Luthers zu fühlen? Zweifellos hat er sich in der Nachkommenschaft Luthers gefühlt. Aber, hat er den Freiheitsgedanken Luthers nicht nach dem Bilde des eigenen umgeschaffen, ja hat er ihm nicht gar einen gänzlich anderen und irrigen Sinn substituiert?

Das mag nun so oder so sich verhalten. Mißverständnisse und Irrtümer liegen jedenfalls durchaus im Bereiche des Möglichen. Sie dürfen nicht weggedeutet und verschleiert, sie müssen in aller Schärfe herausgestellt werden. Aber weil dem so ist, darf auch umgekehrt das wesenhafte Zugehörigkeitsgefühl der idealistischen Denker zur Reformation nicht unterschlagen oder bis zur völligen Belanglosigkeit herabgedrückt werden. Die vorangestellte Skizze Hegels über Luther und die Reformation, die noch von keiner modernen Lutherforschung überholt ist, sollte an einem konkreten Beispiel zeigen, daß in der Tat nur einer, der wirklich in der »Nachkommenschaft« Luthers steht, so schreiben konnte. Brunstäd hat einmal vortrefflich gesagt: »Das ist der tiefste Sinn und die folgerichtige Gestaltung der vielberufenen kopernikanischen Wendung Kants, des kritischen Idealismus. Was er von uns verlangt, ist, daß wir begreifen, was Persönlichkeit ist gegenüber dem Dinge. Darin ist die Abwehr aller Verdinglichung, Materialisierung und Naturalisierung gefordert. Geist ist mit Recht der Grundbegriff des Idealismus geworden« (a. a. O. S. 15 f.). Diese

Formulierung ist sehr weitmaschig. Aber sie trifft genau den Tenor, das Pathos, die Mentalität des idealistischen Denkens. Nahm nicht auch Luther die große entscheidende Wendung vom Werk, vom opus operatum zum »Werkmeister« und »Selbsttäter«: zum Glauben; vom heiligen Ding, von der göttlichen Substanz zum personhaften Gewissen? Eben diese Wendung ist es ja, die Hegel deutlich spüren und sagen läßt, in Luther breche das Reich des Geistes und der Freiheit an.

Der idealistische Freiheitsgedanke ist keineswegs mit dem reformatorischen zur Deckung zu bringen. Aber wesentliche Züge des reformatorischen Freiheitsgedankens, die zur Autonomie h i n t e n d i e r e n, sind in den idealistischen als selbstverständlich eingegangen, wenn sie dann auch in dieser neuen Gestalt eine Zuspitzung erfahren haben, die ihre Herkunft von Luther vielfach mehr verhüllt als kenntlich macht. Der erste der berühmten acht Sermonen (um ein entlegeneres, aber durchaus typisches Beispiel zu wählen), die Luther nach seiner Rückkehr von der Wartburg in der Pfarrkirche zu Wittenberg im März 1522 gehalten hat, beginnt mit den Worten: »Wir sind alle zum Tode gefordert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person muß geharnischt und gerüstet sein für sich selbst, mit dem Teufel und Tode zu kämpfen. In die Ohren können wir wohl einer dem andern schreien, ihn trösten und vermahnen zu Geduld, zum Streit und Kampf; aber für ihn können wir nicht kämpfen noch streiten, es muß ein jeglicher allda auf seine Schanze selbst sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und Tode selbst einlegen und allein mit ihnen im Kampfe liegen. Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir«.

Hier liegt auf dem: »ein jeglicher für sich selbst allein in eigener Person« eine Wucht, die an Kants autonome Würde der Person und Fichtes frei sich setzende Tathandlung nicht nur von fernher erinnert, sondern auch eine ihrer unverkennbaren geistesgeschichtlichen Wurzeln, einen ihrer unbestreitbaren Quellpunkte bilden dürfte.

3.

Wir müssen unsere Kreise enger ziehen. Denn noch stehen wir nicht eigentlich im Zentrum unseres Problems.

Es bedarf dazu einer Charakteristik der spezifischen Differenziertheit des idealistischen und reformatorischen Freiheitsgedankens.

Alles grundsätzlich Entscheidende, was Kant zum Freiheitsproblem gesagt hat, steht in der »Auflösung« der dritten Antinomie, der Freiheitsantinomie, in der Kritik der reinen Vernunft zu lesen. Außer der kausal-

gesetzlichen Naturordnung, die da sagt, daß etwas geschieht und wie etwas geschieht oder geschehen wird, finden wir noch eine »ganz andere Regel und Ordnung«, die da sagt, daß vielleicht alles das »nicht geschehen sein sollte«, was doch nach dem Naturlaufe »geschehen ist«. Das in den sittlichen Imperativen faßbare »Sollen« drückt eine Art der Determinierung aus, »die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt«. Kants für die Ethik grundstürzende Entdeckung ist die, daß es neben und außer und über dem Determinationstypus des Kausalgesetzes noch einen andern Determinationstypus gibt, den des Sollens. Damit war die Autonomie des Wertreichs, zunächst die der sittlichen, personalen Werte, neben der des Naturmechanismus, einschließlich des auch von ihm beherrschten psychischen Geschehens, gesichert. N. Hartmann ist der Auffassung, daß so weit Kants phänomenologische Wesensschau reiche, daß aber diese nunmehr engstens verquickt sei mit dem nicht unerläßlichen »idealistischen Standpunkt«. Das autonome, d. h. einem eigengesetzlich-besonderen, nicht dem kausalgesetzlichen Determinationstypus unterliegende Wertreich, die Sollensordnung, ist für Kant nicht eine Sphäre »idealen Ansichseins«, sondern die Funktion, die Setzung der (praktischen) Vernunft, des Ich. Freilich nicht des empirischen, des individuellen Ich, sondern der Vernunft überhaupt, eines reinen oder intelligiblen Ich. Die Sollensgesetzlichkeit, unter der dieses Ich steht, gibt es sich selbst. Es ist sich selbst ein Gesetz. Diese seine Autonomie ist seine Freiheit. Es erzeugt die objektive Norm, der es sich unterstellt, als wesenhaften Ausdruck seiner selbst. Wäre die Norm nicht wesenhafter Ausdruck seiner selbst, empfinde es sie etwa als Gebot eines Gottes, so wäre es heteronom, nicht autonom, unfrei, weil dem fremden Gesetz, nicht frei, weil dem eigenen folgend.

Für Kants Stellung und Lösung des Freiheitsproblems sind vor allem drei Momente charakteristisch.

Kant hat das Freiheitsproblem vom Gottesproblem gänzlich losgelöst. Er fragt nie und nirgends, wie Freiheit der Kreatur Gott gegenüber möglich sei. Denn Gott, das »höchste Wesen«, ist »Ideal«, ist rein formales, »regulatives Prinzip« der Vernunft, »alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz« (Kr. d. r. V., Reclam, S. 486).

Kant faßt lediglich das Problem ins Auge, ob und wie Freiheit in einer vom Kausalgesetz determinierten Naturordnung möglich sei. Sie ist mög-

lich, weil es keinen monistischen Determinationstypus gibt, weil die Sollensordnung eine spezifisch andere als die Kausalordnung ist, sich dieser überbaut.

Kant setzt die Freiheit in die Autonomie des Sollens, in das intelligible Ich. In Ansehung des »empirischen Charakters«, sagt er ausdrücklich, »gibt es keine Freiheit« (S. 440). Die Frage ist die, ob Kant damit nicht auf halbem Wege stehen bleibt, ob er damit nicht das Freiheitsproblem in seinem letzten entscheidenden Sinn verfehlt. Die Schuld der »boshaften Lüge« legt Kant gänzlich dem »intelligiblen Charakter« zur Last (S. 443). Aber offenbar ist doch die boshafte Lüge die Begehung einer empirisch-individuellen Person, die sich gegen die an sie gerichtete Sollensforderung der Wahrheit und Wahrhaftigkeit verfehlt. Mithin ist gänzlich schuld nicht der intelligible, sondern der empirische Charakter. Wie könnte es der intelligible auch sein, da doch die Sollensforderung seine eigene Setzung ist? Zurechnungsfähig aber kann der empirische Charakter nur sein und verantwortliche Schuld kann er nur tragen, wenn er frei ist. Also muß es noch einen dritten, von Kant im Zweifel und im Dunkel gelassenen Determinationstypus geben: Die Autonomie des personalen Wollens. Erst mit der Autonomie des personalen Wollens, das sich für oder wider die Sollensforderung zu entscheiden vermag, ist Freiheit erreicht, die nicht bloß Freiheit des Prinzips, sondern sittliche Freiheit der Person ist.

In bedeutsamer Verschiebung erscheint das Freiheitsproblem bei **H e g e l**.

Sein Freiheitsbegriff enthält drei Momente, durch die er sich feststellt.

Freiheit bedeutet die Helligkeit des Geistes im Sinne intellektueller Reife. Gegensatz: Dumpfheit. Hinter diesem Freiheitsbegriff steht das monadologische System Leibnizens mit der Zielstrebigkeit eines Prozesses, der nach Klärung und Entfaltung des immanenten Besitzes des Geistes gerichtet ist.

In Hegels Freiheitsbegriff ist zweitens der Autonomiegedanke Kants außerordentlich stark lebendig. Gegensatz: Knechtung. »Diese s u b j e k t i v e oder m o r a l i s c h e Freiheit«, sagt Hegel einmal in der Enzyklopädie (³ § 503), »ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heißt«. »Die sittlichen wie die religiösen Bestimmungen sollen nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer Autorität den Anspruch an den Menschen machen, von ihm befolgt zu werden, sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht usf., ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben. Die Subjektivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment«

(a. a. O.). In diesem Sinne spricht Hegel auch anderwärts von der Freiheit der »unendlichen Subjektivität«, die dasjenige nicht anerkennt, was sich für die eigene Einsicht, für die »selbständige Innerlichkeit« nicht rechtfertigen läßt (Vorles. ü. d. Phil. d. Gesch. a. a. O. S. 567, 570, 599 ff.). Wir stellen bereits die nahen Berührungspunkte dieses Freiheitsgedankens mit dem reformatorischen fest.

Hegels Freiheitsbegriff bedeutet drittens die gewollte Eingliederung des Subjektes in den übergreifenden Zusammenhang eines organischen Ganzen. Gegensatz: sich isolierende Willkür. Er ist in dieser Fassung die spezifische Leistung Hegels. Hegel unterscheidet bekanntlich drei Stufen des objektiven Geistes: das »Recht«, die »Moralität« und die »Sittlichkeit«; auf der zweiten Stufe, der Moralität, weist er der Kantischen Ethik ihren Platz an. Die »sittlichen« Mächte sind die Kollektivmächte der Familie, der Gesellschaft und des Staates. Nichts ist so häufig und eindrucksvoll von Hegel festgestellt, als daß die Willkür der sich vom Ganzen losreisenden Partikularitäten das Widerspiel der Freiheit ist, die ihrem wahren Wesen nach gehorsame Unterordnung unter die substantiellen Mächte des in einem Volkswesen lebendigen Geistes und dienende Eingliederung in den alle tragenden und erhaltenden Organismus des Staates bedeutet. Wenn die geistige und moralische Autonomie zur Autarkie, zur Verabsolutierung des einzelnen führt, muß Hegels universalistische Denkweise, der das Ganze über dem Einzelnen steht, sie verwerfen.

Indessen, dieser dreifach gegliederte, gegen Dumpfheit, Knechtung und Willkür gerichtete Freiheitsbegriff gilt nur in der Perspektive von unten, vom Menschen her: *sub specie hominis*. In der Perspektive von oben, von Gott her: *sub specie Dei* wird er völlig in Frage gestellt. Der Gottesbegriff ist für Hegel nicht mehr wie für Kant Ideal der reinen Vernunft, regulatives Prinzip. Die absolute Idee ist konstitutives Prinzip. Und dieser Umstand schafft für das Freiheitsproblem eine völlig veränderte Lage. Hegel steht vor der unabweislichen Frage, wie Freiheit der Kreatur Gott gegenüber möglich ist. Was geht denn in dem Prozeß des Naturgeschehens und des Geistgeschehens, der Geschichte, was geht in Kunst, Religion und Philosophie nach Hegel eigentlich vor sich? Der Prozeß der schöpferischen Selbstentfaltung und Selbstentwicklung Gottes. Er ist doch der allein und wahrhaft freie. Alles Endliche, wo und wie immer es sich abspielt, ist nur Mittel zu seinem Zweck, nur Etappe auf seinem Wege, nur Durchgangspunkt zu seinem Ziel, nur Vehikel für seine Fahrt. Die Masse der Individuen niederen Ranges, deren sinnhafte Existenz in der Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten besteht, muß es sich gefallen lassen, von den weltgeschichtlichen Persön-

lichkeiten zu deren Zwecken verbraucht zu werden. Die weltgeschichtlichen Persönlichkeiten aber, so weiß es der in die »L'st der Vernunft« eingeweihte Philosoph, sind nur die »Geschäftsführer« der absoluten Idee, die von ihnen hervorgebrachten Gestaltungen »nur Momente in der allgemeinen Idee«. »Diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, — ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen, und dieser ist nur, sich zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen« (Vorles. ü. d. Philos. d. Gesch. a. a. O. 64 ff., 78). In der Perspektive von oben her tritt also bei Hegel an die Stelle personaler Freiheit des Individuums unerbittliche, schicksalhafte Notwendigkeit, der gegenüber es kein Mäkeln und kein Rütteln gibt. Es gibt nur *e i n e n* Zweck, *e i n* Telos, und dieses prädestiniert *a l l e* Mittel und Werkzeuge, deren es bedarf. Ob und wie in diesem *g e s c h l o s s e n e n* *t e l e o l o g i s c h e n* System Freiheit des Menschen überhaupt möglich und sinnhaft ist, unterläßt Hegel zu fragen, macht er wenigstens nicht zum ausdrücklichen Problem. Das Freiheitsproblem verbleibt bei ihm in dem unsicheren und ungeklärten Schwebezustand des dialektischen Sowohl-als-auch, dabei man nie recht weiß, woran man eigentlich ist. Die Dialektik ist bei Hegel auch das Prinzip der Zweideutigkeit. Das Zurücktreten und Verblassen der eigentlich ethischen Kategorien des Sollens und des Nichtseinsollenden, des Bösen, der Schuld, der Verfehlung, der Verantwortung, ist bei Hegel, wie leicht ersichtlich, in diesem Sachverhalt begründet. Die Freiheit ist bei Hegel immer »aufgehoben«.

4.

Bleibt nun noch *F i c h t e*.

Und da setzen uns neuerdings höchst scharfsinnige und solide Untersuchungen *H i r s c h s* über »Fichtes Gotteslehre 1794—1802« (Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gesammelte Aufsätze, 1926, S. 140—290) instand, zu einer besonders lehrreichen Konfrontation des idealistischen und reformatorischen Freiheitsgedankens zu schreiten, wenn wir als Gegenstück Luthers Schrift *De servo arbitrio* wählen.

Wir schälen zunächst aus den umständlichen Forschungen Hirschs den klaren und leichtfaßlichen Sinn heraus.

F. Medicus hat in seinem Buch: *Fichtes Leben* (1914, S. 21 ff.) anschaulich erzählt, welche ungeheure Wirkung die Kantische Freiheitslehre auf Fichte ausübte, als er im Sommer 1790 mit dem Studium Kants begann. Fichte war bis dahin Determinist. Wie seine »Aphorismen über Religion und Deismus« (Werke V, 1—8), wohl aus dem Jahre 1790 stam-

mend, zeigen, beherrschte ihn der fatalistische Gottesgedanke Spinozas. Es existiert ein ewiges Wesen, das nach ewigen und notwendigen Gedanken jede Veränderung in dieser Welt so bestimmt, wie sie ist. »Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muß notwendig so existieren, wie es existiert. Weder sein Handeln noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es ist«. Jetzt entdeckte Fichte in dem Autonomieprinzip Kants die Selbständigkeit des nicht unter der Gesetzmäßigkeit der Objekte stehenden Ich. Die Gesetzmäßigkeit des Ich ist das Sittengesetz. In ihm ist das Ich frei.

Nach diesem Umschwung schreibt Fichte die Wissenschaftslehre, zu deren Grundprinzip er das reine oder absolute Ich macht. Die communis opinio der Fichteforschung geht nun dahin, daß Fichtes reines oder absolutes Ich den Gottesgedanken vertritt, daß dieser also für die Wissenschaftslehre wie nachher bei Hegel konstitutives Prinzip ist. Hirsch bestreitet das Recht dieser Gleichsetzung und, wie mir scheint, mit gewichtigen Gründen. An die Stelle des alles determinierenden Gottesgedankens Spinozas war für Fichte die Freiheit des sich selbst aus sich selbst bestimmenden Ich getreten. Tritt nun der Gottesgedanke in der W. L. auf, so ist von vornherein zu erwarten, daß er nunmehr gänzlich anders, d. h. auf eine die Freiheit des Ich nicht mehr gefährdende Weise gefaßt werden muß. Gott kann nach der Jenaischen W. L. weder Schöpfer der Welt noch Schöpfer oder Grund des Ich sein. Wäre er das, dann drohte der durch Kant überwundene Determinismus Spinozas wiederum die Oberhand zu gewinnen. Die W. L. hat, das ist die klare Folgerung Hirschs, die Gottesidee nicht zu ihrem Grund- und Ausgangspunkt, sondern lediglich zu ihrem »Grenzbegriff« (S. 184 ff., 190 f., 192 f., 194). So ist sie der Freiheit des Ich nicht mehr gefährlich. Fichte bleibt darin also reiner Kantianer, wenn er auch das reine Ich, für das individuell-empirische Ich faßbar im Sittengesetz, zum Prinzip des gesamten Systems, zum Prinzip auch des theoretischen Erkennens erhoben und damit einen »ethischen Monismus« (Cassirer) begründet hat. Daß Gott für die Jenaische W. L. »Grenzbegriff« ist, läßt sich unwiderleglich aus ihr selbst belegen. Was Spinoza zum wirklichen Grunde des Bewußtseins macht, die Gottheit, ist »bloß ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal«. »Seine (Spinozas) höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wiederfinden; aber nicht als etwas, das ,ist', sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden ,soll', aber nicht ,kann'« (I, 100 f.). Nur so erklären sich auch jene zahlreichen und höchst eigenartigen Stellen, und zwar keineswegs nur in den Frühschriften Fichtes, in denen die Freiheit des Ich wahre Orgien feiert (I, 414 f.; II, 283, 289; V, 181, 236 ff.; VI, 10 f.,

117, 322 f.). Es ist, als hätte Fichte immer einer geheimen Angst zu begegnen, es könnte der Gottesgedanke wieder verheerend in die heiligen Bezirke der Freiheit einbrechen, und als wäre deshalb kein Ausdruck zu stark, um diese sicherzustellen. Geht Fichte doch einmal so weit, zu sagen: Der Mensch ist kraft seiner sittlichen Bestimmung und Würde »Mitbürger« einer Welt, deren »erstes Mitglied« Gott ist (VI, 11).

Fichtes Schriften zum Atheismusstreit zeigen uns Ende der 90er Jahre einen anderen Gottesbegriff. Gott ist nicht mehr wie in der W. L. Ideal und Grenze, sondern Grundlage und Ausgangspunkt. Er ist moralische Weltordnung, ein lebendiges geistiges Schaffen und Wirken, das alles Schaffen und Wirken der einzelnen Menschen trägt und hinzielt auf die geistig-sittliche Vollendung der Menschheit in sich selbst. Fichtes Schrift »Die Bestimmung des Menschen« (1800) und die Wissenschaftslehre von 1801—02 enthalten den neuen Gottesgedanken in voller Klarheit ausgeprägt. Gott ist die urbestimmende Unrealität. Es gibt kein Bewußtsein ohne Gottesbewußtsein auf dem Grunde. Das Abhängigkeitsgefühl ist der Ort der Gottesbeziehung. Fichte spricht gegenüber der »gegenseitigen Erkenntnis und Wechselwirkung freier Wesen« von dem »unendlichen Willen, der alle in seiner Sphäre hält und trägt«. »Alles unser Leben ist Sein Leben« (II, 301 f., 303). Wie ist diese Wandlung des Fichteschen Gottesgedankens zu erklären? Hirsch sagt einleuchtend: Fichte hat in seinem Herzen eine unmittelbare Gottesgewißheit getragen, die vor aller systematischen Begründung dagewesen ist (S. 193). Die Begründung des Gottesgedankens der W. L. blieb dieser Gottesgewißheit unbefriedigend. Ein Gott, der Grenzbegriff ist, ist kein Gott. Der Gott aber, der moralische Weltordnung, der urbestimmende Unrealität ist, beruht auf einer Gottesvorstellung, die das unmittelbare Gottesgefühl Fichtes adäquater ausdrückt als der »Grenzbegriff« in der Jenaischen Wissenschaftslehre.

Was hat die mit dem Jahre 1798 beginnende Epoche des gewandelten Gottesgedankens mit dem Freiheitsproblem zu tun? Die Aufgabe war genau die gleiche wie für die Geburts- und Anfangszeit der W. L.: »Die Freiheit und Gott so zusammenzudenken, daß die Freiheit Freiheit im absoluten Sinne bleibt. Es ist erstaunlich, wie folgerichtig Fichte diesen Gesichtspunkt festgehalten hat bis ans Ende seines Lebens« (Hirsch S. 236 f.). Der Herzgedanke Fichtes ist seitdem, daß Freiheitsleben Gottinnigkeit sei. Gott ist absolutes Sein, ist das urbestimmende Ein und Alles (*ὅν καὶ πᾶν*), ist heimlicher Grund und Grenze alles Freiheitslebens.

Ward damit nun nicht doch wieder dem Spinozismus Tür und Tor

geöffnet? — Nein, — so meint es wenigstens Fichte. »Selbst der Ewige, die Gottheit«, sagt er einmal in der W. L. 1801—02 (II, 160), »muß die Freiheit nicht gefangen halten«. Daß das Freiheitsleben, das über das Sinnliche sich erhebende Leben der wahren, der sittlichen Freiheit, Gottinnigkeit sei, bedeutet für Fichte ein Dreifaches. »Es ist Gottinnigkeit, weil es notwendig sich in Gott gebunden fühlt und denkt. Es ist Gottinnigkeit, weil es notwendig all sein Schaffen als Erfüllung des göttlichen Willens denkt. Es ist Gottinnigkeit, weil es weiß um seine eigene Nichtigkeit gegenüber Gott« (Hirsch S. 282 ff.). Es ist die höchste Freiheit, wenn die Freiheit frei sich selbst vernichtet. In »gleitender Entwicklung« steigert sich für Fichte die errungene Erkenntnis zu der Einsicht, daß alle schöpferische Freiheit Offenbarung (Erscheinung) des Absoluten sei. Dabei ist es Fichtes Bemühen, diesen Gedanken so zu sagen, daß er nicht spinozistisch mißverstanden werde und die Philosophie der Freiheit aufhebe (S. 285 f.).

5.

Ueberblicken wir die Differenzierung des idealistischen Freiheitsgedankens, so können wir zusammenfassend sagen:

Er erscheint bei Kant in seiner schlechthin grundlegenden Gestalt als Prinzip der Autonomie des unter seiner eigenen Gesetzgebung stehenden und in ihr freien intelligiblen Ich. Das Autonomieprinzip ist von den auf Kant folgenden idealistischen Denkern aufgenommen, aber nicht in seinem Verhältnis zur Freiheit des personalen Wollens des empirischen Individuums erörtert, sondern in unmittelbare Beziehung zum Gottesgedanken gebracht, der im Gegensatz zu dem Gottesgedanken Kants konstitutiven Charakter trägt. Das Problem, wie Freiheit gegenüber Gott möglich sei, erscheint bei Hegel in stark verblaßter Gestalt und durchaus unsicherer Lösung. Fichte zwischen Kant und Hegel stehend ringt um dieses Problem ein volles Jahrzehnt mit der Wucht einer frisch entfesselten und schwer zur Ruhe kommenden Leidenschaft.

Freilich, von einer Lösung des Problems kann auch bei Fichte im Ernst nicht die Rede sein. Fichte muß seinen Weg zwischen Kant und Spinoza gehen. Er sucht offenbar die Lösung auf dem Wege der *Synthesis*. Er will die Gottheit Gottes und die Freiheit des Ich (wobei es immer in der Schwebe bleibt, ob es sich um das reine oder um das empirische Ich handelt) so ein- und gegeneinander abgrenzen, daß beide miteinander bestehen können. Danach wählt und formt er seine Ausdrücke.

Die Lösung auf dem Wege der Synthesis zu suchen, ist ein vergebliches Unterfangen. Es gehört zu den überzeugendsten Partien der Hartmannschen Ethik, gezeigt zu haben, daß und warum Freiheit des Men-

schen in dem System einer teleologischen Weltordnung nicht denkbar ist, ob diese nun pantheistischen oder theistischen Charakter trage. In der »Bestimmung des Menschen« sagt Fichte von Gott: »Ein Wille, der rein und bloß als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug . . . , der absolut sich selbst zugleich ‚Tat‘ ist und ‚Produkt‘, dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei und selbsttätig zu sein, dargestellt ist. Ein Wille, der in sich selbst Gesetz ist, der nicht nach Launen und Einfällen, nach vorherigem Ueberlegen, Wanken und Schwanken sich bestimmt, sondern der ewig und unveränderlich bestimmt ist, und auf den man sicher und unfehlbar rechnen kann, so wie der Sterbliche sicher auf die Gesetze seiner Welt rechnet« (II, 297 ff.). Fichte hätte sich sagen müssen, daß, wenn dieser »erhabene Wille« seinen Weg geht, wenn er die urbestimmende Urrealität ist, keine Freiheit des Menschen mehr gedacht werden kann, daß dieser Wille ebenso schlechthin prädestinierend wie Spinozas Substanz determinierend ist. Fichte vertauschte den Gott der ruhenden Substanz samt ihren Folgen mit dem Gott des tätig schaffenden Willens samt seinen Wirkungen. Aber er bemerkte nicht, daß kreatürliche Freiheit in dem einen Falle ebenso undenkbar blieb wie in dem andern. —

Fichtes Denkarbeit hinsichtlich des Freiheits- und Gottesproblems in dem Jahrzehnt von 1790—1800 ist das idealistische Gegenstück großen Stils zu Luthers »*De servo arbitrio*«.

Um das Problem, das sich Luther in dieser gegen Erasmus gerichteten Schrift stellte, nicht zu verfehlen, ist sein *Ansatz- und Ausgangspunkt* von besonderer Wichtigkeit. Die Behauptung des freien Willens erschien Luther gleichbedeutend mit der Behauptung, der Mensch könne sich bei Gott auf Grund irgendwelcher Leistungen etwas verdienen. Luther kannte keine Freiheitslehre, die nicht im Dienste des Palagianismus gestanden hätte. Gerade das aber war Luthers prophetische und religiöse Sendung, den Verdienst- und Werktypus der Frömmigkeit durch den Gnaden- und Glaubenstypus zu überwinden. Keine Ansprüche erwirbt sich der Mensch bei Gott durch Werke und Verdienste, alles empfängt er rein als Geschenk der göttlichen Gnade *sola fide*, allein im Glauben. Dies, sagt Luther ausdrücklich zu Erasmus, sei der »Angelpunkt unserer Disputation« (*cardo nostrae disputationis*, Erl. Ausg. var. arg. VII, 131). Die Freiheit des Willens *erga Deum* anzuerkennen, hieße die Religion der Gnade und des Glaubens preisgeben, hieße die Tyrannei des Papstes abermals aufrichten. Es gibt keinen freien Willen. Es gibt nur den von Gottes Gnade erfüllten und begeisterten Willen, und, wo der

nicht ist, einen unerlösten, von der Sünde und dem Satan geknechteten Willen. Der freie Wille ist für den Menschen ein *titulus sine re*. Er ist ein göttlicher Titel und Name, den niemand führen soll noch mag, denn allein die hohe göttliche Majestät. Werden wir durch den Heiligen Geist Gottes Eigene und Gefangene, dann ist solches Gefängnis die »königliche Freiheit« (*regia libertas*, S. 157). Anders gibt es keinen freien Willen.

Beachtet man nicht scharf diesen eigentümlichen *Ausgangspunkt* bei Luther, immer wieder denen entgegenzutreten, die den freien Willen als scheinbar wirksamstes Argument gegen die von ihm verkündete Religion der Gnade und des Glaubens ausspielten, dann ist man blind gegen die Bedeutsamkeit des folgenden *weiteren Tatbestandes*, der uns erst den philosophischen, den Denkgehalt, ja, die logische Struktur seiner Gedankenführung erschließt.

Für Luther folgt die *Unfreiheit des menschlichen Willens* keineswegs nur aus seiner Sünden- und Gnadenlehre, aus seinem Frömmigkeitstypus, sondern aus der allmächtigen Unbedingtheit des göttlichen Willens, der *kraft seiner Unbedingtheit* alles und jedes vorausbestimmt, prädestiniert. Er ist der unmüßig vorwärtstreibende Gott in allen Kreaturen, der sie nicht feiern läßt. Er ist der Gott, der alles in allem wirkt und schafft (*omnia in omnibus movet et agit*), der deshalb auch mit Notwendigkeit wirkt und schafft im Satan und den gottlosen Menschen (*necessaria movet etiam agit in satana et impio*). Er ist der Gott, der in Bösen und durch Böse wirkt, daß Böses geschieht (*in malis et per malos operatur mala quidem fieri . . . S. 255, 257*). Luthers These vom geknechteten Willen folgt nicht erst daraus, daß Gott von sich aus ein bestimmtes soteriologisches Verhältnis zum Menschen herstellt, das der Gnade, die von Sünde erlöst, sondern folgt schon rein aus dem Begriff der Majestät eines schlechthin freien, allmächtigen Gotteswillens, dessen Unbedingtheit es beeinträchtigen hieße, wollte man einem freien Willen *erga Deum* das Wort reden.

Auf den Einwand, daß dieser unbedingte Gotteswille die einen ebenso unwiderstehlich zur Verdammnis, wie die andern zur Seligkeit prädestiniere, antwortet Luther mit der Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren Gotteswillens, des *deus absconditus* und des *deus revelatus*. Jener Einwand rühre an den heimlichen verborgenen Gotteswillen. Der aber sei nicht zu erforschen, sondern mit Furcht und Zittern anzubeten. *Mysterium tremendum!* Der in seinem Wort offenbare Gott wolle *jeden* Sünder lebendig und selig machen. Und an diesen offenbaren Gott müsse der Fromme sich halten. *Mysterium fascinans!* Luthers Distinktion zwischen dem doppelten Gotteswillen ist bereits soteriologisch bedingt,

ändert aber gar nichts daran, daß aus der Unbedingtheit des Gotteswillens rein aus sich schon die Konsequenz der Unfreiheit des Menschenwillens folgt. Wenn du da nicht hältst, daß alles so geschehen muß, wie Gott es versehen hat, hast du »die Gottheit selbst« verneint (de praescentia Dei disputamus, huic nisi dederis necessarium effectum praesciti . . . ipsam divinitatem negasti, S. 264).

Bei Luther ist also im Unterschied von den Idealisten gerade diejenige Bedingung erfüllt, die Hartmann mit Recht als unausweichliche Konsequenz jedes teleologischen Weltplanes, jedes »Finaldeterminismus« gegen die Freiheitslehre des Idealismus geltend macht.

Aber das ist nur die eine Seite der Sache, die Linie eines streng durchgeführten Determinismus. Die andere Seite ist die, daß Luther, so paradox es klingt, mit der These vom geknechteten Willen die Freiheit des Willens behauptet, und zwar des persönlichen, individuellen Willens, der nicht gezwungen (non coacte) tut, was er tut, sondern gern, willig, mit Neigung, Lust und Zustimmung, der nur, weil er frei ist, voll verantwortlich und darum auch sündig und schuldig sein kann. Den Charakter der Sünde und Schuld trägt der Wille nicht als Folge und Wirkung des ihn und den Satan determinierenden Gotteswillens, sondern aus der Eigenbewegung des nur ihm zugehörigen personalen Willens heraus (idque facimus volentes et lubentes, pro natura voluntatis, quae si cogeretur, voluntas non esset; nam coactio potius est [ut sic dicam] noluntas, S. 157). Luther bejaht also die Autonomie eines frei-persönlichen Willens, der Gottes Gnade im Glauben annehmen oder sie in seiner Sünde beharrend verwerfen und damit schuldig sein kann. Keine Autorität, keine Institution nimmt dem Menschen diese frei-persönliche Verantwortung und Entscheidung ab. Er steht mit seinem Gewissen allein gegen Gott: Wille gegen Wille, Person gegen Person. Luther lehrt die Freiheit des persönlichen Willens, auf die der Idealismus nach Hartmann nicht genügend reflektiert, weil sein Denken an der Autonomie des Prinzips, aber nicht der des auch dem Prinzip gegenüber freien Willens der Person vorwaltend orientiert ist. Nur der spätere Schelling macht hier eine Ausnahme, der in den »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809) lehrt, daß der Mensch »die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat«, deshalb auch mit einer Schärfe und Tiefe das Problem des Bösen und der Sünde aufgreift, wie es bei Hegel und Fichte nicht annähernd der Fall ist, in Kants Lehre vom »radikalen Bösen« jedoch vorbereitet war.

6.

Wie steht es nun endlich mit dem idealistischen und reformatorischen Freiheitsgedanken in ihrer gegenseitigen Beziehung?

Der Gedanke einer kraftvollen Autonomie, die das hierarchische System eines Jahrtausends zu sprengen vermochte, ist bei L u t h e r zweifellos vorhanden. Aber sie ist Autonomie der Person, nicht Autonomie des Prinzips¹⁾. Sie ist zudem auf die streng religiösen, die ethischen mitumspannenden Begriffe des Gewissens, des Glaubens und der Sünde beschränkt. Sie hat ihr Gegenüber in Gott, dessen Unbedingtheit und Transzendenz so stark vorwalten, daß die Autonomie der Person scheinbar gänzlich dahinter verschwinden kann. Dieser täuschende Schein ist es, der in der Gegenwart die unhaltbare These begünstigt, der Autonomiegedanke sei der reformatorischen Haltung wesensfremd.

Die autonome Basis ist im Idealismus außerordentlich stark verbreitert, nicht zuletzt — darüber besteht gegenwärtig ebenfalls eine erhebliche Verdunkelungsgefahr — dank des Aufblühens der exakten Wissenschaften seit der methodischen Grundlegung durch Galilei. Die Verbreiterung war aber auch durch die Reformation selber begünstigt, denn kein Idealist denkt nach Luther noch daran, sich durch gute Werke eine Seligkeit bei Gott zu verdienen. Die Gefahren, von denen Luthers Sendung bedroht war und gegen die sein Werk sich durchsetzen mußte, waren gebannt. Ihnen kann daher vom Idealismus überhaupt nicht mehr in der Weise begegnet werden, wie es seitens der Reformation geschah.

Das Kairosbewußtsein, das Bewußtsein dessen, was an der Zeit ist, war im Idealismus ein anderes geworden. Aber mit der Verbreiterung der autonomen Basis geht Hand in Hand — das ist ihre Kehrseite — die Schmälerung des Transzendenz- und Unbedingtheitscharakters Gottes, die Verringerung der Spannung von Sünde und Gnade zugunsten der das empirische Ich immanent durchwaltenden Autonomie des reinen Ich, des Sittengesetzes.

Nicht, — hier begegnen wir einer dritten Verdunkelungsgefahr — daß die Transzendenz schlechterdings in Immanenz aufgelöst wird, wie nicht selten böse Nachrede behauptet. Das trifft weder für Goethe und Herder (Karl Sell, *Die Religion unserer Klassiker*,² 1910, S. 131 f., 207 ff., 212, 214), noch für Fichte und den späteren Schelling zu. Hirsch hat die für Fichte in Betracht kommenden transzendenten Momente: die der Ueber-

1) Der Unterschied von »Autonomie der Person« und »Autonomie des Prinzips« ist von N. Hartmann mit entscheidender Klarheit herausgearbeitet. Die gegenwärtige theologische Diskussion über Sinn und Tragweite des Autonomieprinzips läßt diese Unterscheidung unberücksichtigt und leidet deshalb an einer heillosen Verwirrung.

schwenglichkeit, der Verborgenheit und der Majestät Gottes lichtvoll herausgestellt (S. 288 f.). Für den späteren Schelling sind sie selbstverständlich. Nur Hegels Gottesbegriff extirpiert die Transzendenz nahezu völlig, während Kant günstigsten Falls in kritischer Skepsis verharret.

Hegel löst das Problem, wie Freiheit des Menschen gegen Gott möglich sei, *dialektisch*. Sie ist ihm ein Moment in der Selbstbewegung Gottes.

Fichte löst das Problem *synthetisch*. Er wacht eifersüchtig über die Freiheit des Ich, daß die Freiheit Gottes sie nicht zerstöre.

Luther löst das Problem streng *antinomisch*; d. h. er löst es nicht, so wenig wie Hegel und Fichte es lösen. Er stellt die Antinomie in radikalster Zuspitzung nur hin. Sie erfüllt allein die religiösen und ethischen Bedingungen, denen Genüge geschehen muß. Sie stellt die Unbedingtheit Gottes gegen die Freiheit der Person und umgekehrt. Weder theologisiert sie zugunsten der Unbedingtheit Gottes die Freiheit der Person weg, noch ethisiert sie zugunsten der Freiheit der Person die Unbedingtheit Gottes weg, wie Hartmann es im Interesse der Ethik verlangt. Religiöse und ethische Aussagen sind nur in Satz und Gegensatz antinomisch formulierbar.

Wenn man neuerdings die »Theonomie« als Stichwort einer Religionsphilosophie kreierte hat, die die Autonomie (diesen vollen, unsterblichen Erwerb des Idealismus) mit dem Unbedingtheitscharakter Gottes (dem Mittelpunkt wahrhafter Frömmigkeit) einigt, so kann die theonome Haltung, wird sie in den Begriff übertragen, immer nur *antinomisch* formulierbar sein.

Damit ist freilich ihre Wahrheit und ihre Wirklichkeit noch nicht erwiesen.

Die antinomische Aussage bedeutet auch keine *adäquate Erkenntnis*, wovon Luthers mythischer und anthropopathischer Realismus zweifellos durchdrungen war.

Die antinomische Aussage ist für eine Religionsphilosophie, die den Symbolcharakter der theologischen Begriffswelt immer mehr durchschaut, das ewig unzureichende Symbol einer Lebens- und Erkenntnishaltung, deren zureichende Gründe sich in das Ineffabile verlieren.

Deus nesciendo scitur.

Oder, wie der große Augustinus in positiver Wendung des Gedankens sagte: Verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur.

ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON LOGOS UND PSYCHE.

ERLAUTERT AN DER IDEE DES SCHÖNEN.

VON

JOS. GOTTFR. GREINER (HEIDELBERG).

I.

Das Verhältnis von Geist und Seele, Logos und Psyche gehört zu jenen ewigen Problemen der Philosophie und in weiterem Sinne der Menschheit, welche immer wieder aufgerollt und zur Diskussion gestellt werden müssen. Je nach der Art und Weise, wie wir diese Relation auffassen, leben wir in dieser oder jener Weltanschauung, haben wir Anteil an dieser oder jener Kultur. Es gibt drei wesentlich voneinander verschiedene Möglichkeiten, die Beziehung von Geist und Seele herzustellen. Entweder ist seelisches Leben nur besonders spezifiziertes Leben des Geistes. Die Seele ist dann gleichsam eine abhängige Variable des Geistes, der Geist aber das dominierende Prinzip. Weltanschauungen auf solcher Grundlage werden rein spiritualistischen Charakter haben. Oder es ist zweitens der Geist nur eine Funktion des seelischen Lebens, — eine Auffassung, die heute wieder z. B. in wissenschaftlichen Kreisen Amerikas ihre Vertreter findet. Geist ist hier im Sinne von Intellekt (mind) der Seele (soul) zugehörig. Es gibt hier kein Geistiges außerhalb des seelischen Lebens. Aus dieser Einstellung werden stets irgendwie empiristisch-positivistische Weltbilder hervorgehen. Beiden Ansichten ist gemeinsam, daß sie nur ein einziges Prinzip, das geistige oder seelische, anerkennen wollen, wobei denn notwendig entweder die Seele eine Erscheinungsform des Geistes oder der Geist eine differentia specifica der Seele wird. Es besteht aber die dritte Möglichkeit, der wir uns hier anschließen, daß Geist und Seele in relativer gegenseitiger Selbständigkeit gedacht und so zwei wesentlich voneinander verschiedene Grundprinzipien angenommen werden, die zunächst nichts miteinander zu tun haben. Um so mehr erhebt sich dann die Frage,

in welchem Verhältnis beide zueinander stehen, wie sie sich gegenseitig beeinflussen und durchdringen.

Der erste Philosoph der Antike, der den fundamentalen Strukturunterschied von Geist und Seele deutlich gesehen und erkannt hat, war Platon, an den wir hier anknüpfen müssen, um unsere weiteren Ausführungen vorzubereiten¹⁾. Platon lehrte den ausgesprochenen Dualismus von Logos und Psyche. Der Logos gipfelte bei ihm in einem Reiche an sich seiender Ideen, deren die Psyche teilhaftig werden kann, sofern sie sich mit ihrem Gehalte erfüllt. Die Seele hatte wohl ein eigengesetzliches Leben und der Ablauf ihrer Lebensäußerungen war der allgemeinen Kausalität der Natur unterworfen. Aber Wert, Adel, Vornehmheit wurde ihr erst durch die Teilhabe (*μέθεξις*) an dem Reich der Ideen verliehen, die zugleich die absoluten Maßstäbe zur Beurteilung aller Erscheinungen (*παυόμενα*) enthielten. Nichts wäre Platon ferner gelegen als die moderne Pflege der »Individualität« und eine individualpsychologische Methode zur Erforschung des Seelenlebens. Dem ausschließlichen Interesse an dem bloß Seelischen begegnete er vielmehr mit einer ausgesprochenen Geringschätzung. Schon den Orphikern seiner Zeit, deren Erlösungsreligion in einem entschiedenen Gegensatz zur olympischen Götterreligion stand und bereits um das »Heil der Seele« bemüht war, stand er skeptisch gegenüber. Versenkt euch nur in euer Seelchen (*ψυχάριον*), so etwa ruft er ihnen zu, und ihr werdet dasselbe Ding bald für groß, bald für klein, bald für schön oder häßlich halten; ihr werdet jedes Maß verlieren. Das Individuelle, Besondere, das jeder nur für sich hat, konnte für Platon nichts Wertvolles sein, da ja aller Wert aus dem Reich der Ideen ausstrahlte. Mitten durch die Seele selbst ging so bei Platon ein entscheidender Trennungsschnitt (*τμήμα*), der sie in eine wertvolle und eine wertlose spaltete.

Galt für Protagoras der Mensch als das Maß aller Dinge, so erklärt nun Platon, daß dem Menschen das Maß allein aus dem objektiven Reiche des Geistes zukomme. Je mehr also seine Seele an diesem teil hat, um so wertvoller wird sie. Es war die tiefste Ueberzeugung Platons, daß dieses Reich der Ideen das »wahrhaft Seiende« sei, daß sich in ihm eine immanente Gesetzlichkeit ankündige, die unbekümmert um das Leben der menschlichen Seele über die Köpfe der Einzelindividuen hinweg

1) Die hier vertretene Platonauffassung schließt sich im wesentlichen an die Forschungsergebnisse von Ernst Hoffmann an, dessen eindringenden Untersuchungen wir wertvolle Aufschlüsse über die von so vielen Interpreten mehr verdunkelte als aufgedeckte Geisteswelt Platons zu verdanken haben. Vgl. dessen Schrift »Platonismus und Mittelalter«, Bibliothek Warburg, Vorträge 1923—24.

ewig unveränderlich bleibt und die Richtlinien und Maßstäbe liefert, womit der Mensch überhaupt erst zu einer Ordnung und Beurteilung der im unendlichen Fluß des Werdens stetig wechselnden Dinge gelangen kann. Die Ideen, die Platon gern mit den Sternen vergleicht, da sie dem Menschen wie die Sterne dem Schiffer die sichersten Wegweiser sind, konnten nicht selbst dem Fluß der Erscheinungen unterworfen sein, da ein Maßstab, der sich selbst verändert, seine Bestimmung verlieren und, statt zur Beurteilung der Dinge dienlich zu sein, schließlich selbst zu einem wandelbaren Dinge herabsinken müßte. Es mußten also die Ideen eine andere Herkunft und Heimat haben als die Erscheinungen, und es war die Lebensaufgabe des Philosophen, das Reich der Ideen immer vollkommener auszugestalten und immer schärfer abzugrenzen gegen alles, was keinen Ideencharakter besaß. Indem Platon die Ideen zugleich über das eigene Leben seiner Seele Macht gewinnen ließ, nahm der Logos in ihm selbst Gestalt an. Der Logos erfüllte Platon, wie Platon dem Logos durch das Medium seiner Persönlichkeit zu konkretem Leben verhalf. Logos und Psyche bleiben ewig aufeinander angewiesen, aber sie decken sich nie, sondern kreuzen und überschneiden sich in eigentümlicher und mannigfacher Weise. Der Logos ohne Psyche ist kalt und unpersönlich, das reine geistige Prinzip, welches der Wirksamkeit im konkreten Leben der Seele harrt. Die Psyche ohne Logos ist gehalt- und wertlos, ist eine irrende Seele, ohne »Substantialität«, schweifend, ziellos, verschwimmend. Zwar läßt sich der Logos von der Einzelseele niemals einfangen; er bleibt erhaben über jedem menschlichen Versuch seiner Realisation. Aber andererseits k e n n e n wir den Logos doch nur durch das Medium der Seele; indem er in ihr wirksam wird, empfängt er noch eine eigentümliche Prägung, die von der jeweiligen Individualität, der Persönlichkeit, abhängig ist. Uranfänglich besteht zwischen Logos und Psyche eine völlige Diskrepanz. Die junge Seele weiß noch nichts von den »ewigen Reichen«, die einmal Macht über sie gewinnen werden. In holder Unschuld lebt sie mehr animalisch — triebhaft dahin. Ihre erste Teilnahme am Logos ist die Geburtsstunde des höheren Menschen. In diesem Augenblick beginnt die tragische Spannung zwischen Idee und empirischem Leben. Je wertvoller das Individuum wird, um so adäquater paßt sich seine Existenz den überempirischen Forderungen an, die ihm aus der Idee erwachsen. Wenn es nun wie bei Platon so weit kommt, daß Idee und Leben zu einer organischen Einheit verschmelzen, daß mit dem Ein- und Ausströmen persönlichen Lebens zugleich etwas von der Systole und Diastole des »Weltgeistes« selber vernehmbar wird, sprechen wir von einem Leben in höchster Kultur.

Nehmen wir nun mit Platon eine wurzelhafte Verschiedenheit von Logos und Psyche an, so müssen wir jetzt zur genaueren Analyse ihres Verhältnisses zunächst die Frage nach beider Seinscharakter beantworten. Da uns jedoch seelisches Leben nur in Verbindung mit körperlichem bekannt ist, so haben wir auch die Seinsweise des Leibes mit heranzuziehen und zu fragen, in welcher Relation Geist, Seele und Leib zueinander stehen. Die Seele tritt darin als verbindendes Mittelglied zwischen zwei Extremen auf. Fassen wir nämlich den Geist mit Platon im Sinne eines Ideenreiches als Logos, an dem das seelische Leben des einzelnen partizipiert, so haben wir hier ein ideell an sich Seiendes jenseits von Raum und Zeit, dessen Konkretisierung durch das Individuum uns noch beschäftigen wird. Auf der anderen Seite finden wir das in Raum und Zeit befindliche Dasein des Leibes, auf dessen vitale Aeüßerungen die Seele bald merklich, bald unmerklich mit spezifischen Empfindungen und entsprechenden Gefühlen reagiert. Geist und Körper bleiben also nicht »an sich«, sondern treffen sich in der Seele, beide allerdings in einer eigentümlichen Verwandlung, die sich bei dem »Uebertritt« in das seelische Leben des Individuums vollzieht. Das letztere ist das *a l l e i n* empirisch bekannte Leben. Es ist die Domäne des »Wirklichen«, da sowohl Logos wie Soma in ihrer an sich seienden Wesenheit dem Menschen verschlossen bleiben, aber gleichwohl die Notwendigkeit besteht, beide als Gebilde *sui generis* von anderer Provenienz zu betrachten. Indem Logos und Soma für die Seele relevant werden und die letztere ihre konstituierenden Momente von jenen bezieht, gerät sowohl das Rein-Geistige wie das Rein-Körperliche in die Strömung des seelischen Lebens, das somit eine einzigartige Synthese von heterogenen Bestandteilen aufweist. Wenn Kant die Welt des in Raum und Zeit Befindlichen als »Erscheinungswelt« charakterisiert hat, so gehört dahin auch das konkrete, empirische Leben unserer Seele. Denn die Aktivierungen der Seele, obschon diese nicht wie die Körper sich im Raume befindet, verlaufen doch in der Zeit und erfolgen ebenso gesetzlich wie andere raumzeitliche Vorgänge.

Wie immer auch die Frage der Kausalität im Rahmen des Leib-Seele-Problems zu lösen ist — eine Frage, die erst entschieden werden kann, wenn der Vitalnexus genauer als heute durchforscht ist, — so läßt sich doch an der allgemeinen Gesetzlichkeit des zur Natur gehörigen Ablaufs des psychischen Geschehens nicht zweifeln.

Zusammenfassend können wir daher sagen, daß die Seele, obschon sie wie die Körper der Erscheinungswelt angehört und von ihren Gesetzen beherrscht wird, dennoch von sehr heterogenen Einflüssen bestimmt werden kann, indem sie zugleich Träger einer intelligibeln Welt

von besonderer Ordnung zu werden vermag. (Die gleichsam »zwischenstaatliche« Regelung der einerseits aus dem Logos, andererseits aus dem Körperlichen quellenden Einflüsse ist Funktion des Willens.)

Es fragt sich nun, wie wir das Reich des Logos im Vergleich zu dem »wirklichen« Leben unserer Seele zu denken und wie wir den Seinsmodus des »Wirklichen« von dem des »wahrhaft Seienden« zu unterscheiden haben. Während für Kant die erkennbare Welt mit der in Raum und Zeit erscheinenden zusammenfiel und somit die mit Anschauungsgehalt erfüllte Welt die »eigentlich« wirkliche war, nimmt der phänomenale Charakter der realen Welt im Weltbilde Platons bekanntlich eine ganz andere Stellung ein.

Für Platon gab es völlig unabhängig von der erfahrbaren Welt der *φανόμενα* ein geistiges Reich der Werte und Ideen, dessen wir durch einen Akt ursprünglicher Intuition inne werden. Erkenntnis- und Wertcharakter erhielten die Erscheinungen erst dadurch, daß sie irgendwie die Idee »durchscheinen« ließen und zu Repräsentanten der Idee wurden. Damit wurde nun der Wertcharakter der Idee auf die ideenerfüllte Erscheinung übertragen, während umgekehrt die »ideenlose« auch eine wertlose Erscheinung war. Das wahrhaft Seiende ist also für Platon zugleich das *w e r t h a f t* Seiende. Eine »wertfreie« Welt wäre ihm unerträglich erschienen. Daraus geht nun hervor, mit welcher anderen Augen als Kant Platon die Welt der Erscheinungen betrachtete. Mit der Kühle des Naturforschers, der die Erscheinungen als »wertfreie« hin- nimmt und sie in ihrer Gesetzlichkeit studiert, tritt Kant an dieselben heran und läßt sie im übrigen, d. h. im Hinblick auf ihren etwaigen intelligibeln Wert und Gehalt als »die uns sehr verborgene Ordnung der Dinge« mit einem gewissen Anflug von Skepsis auf sich beruhen. Platon aber geht darauf aus, den Erscheinungen das »Siegel des Seins« aufzuprägen, indem er ihre Methexis an dem wahrhaft seienden Reich der Ideen statuiert. Für ihn waren die Erscheinungen mehr oder weniger getrübbte Spiegelungen der Idee; für Kant aber erhielten sie nur eine erkenntnistheoretische Bedeutung dadurch, daß der menschliche Verstand objektiv gültige Erkenntnis nur innerhalb des Reiches der Erscheinungen gewinnen konnte. Entsprechend wurden auch die Ideen von ihm in einer Weise bewertet, die von der Platonischen Ideenlehre völlig abweicht. Für Kant waren die Ideen gleichbedeutend mit den »regulativen Prinzipien der reinen Vernunft«, die nur noch zu dem Zwecke einer formalen Abrundung des empirischen Weltbildes dienlich waren, zu neuen Erkenntnissen aber nicht mehr führen konnten. Es macht dagegen das Bezeichnende der Platonischen Ideen aus, daß sie sowohl Seins-

wie Wert-, wie Erkenntnischarakter besaßen. Sie waren das eigentliche Kernstück der Erkenntnislehre Platons, und es lag in ihnen von vornherein eine autonome, erkenntnisbestimmende und wertverleihende *Macht*, der die Phänomene unterstanden, und von der sie ihre Bedeutung und Würde zu Lehen trugen. Platon wollte die Phänomene »retten«, indem er sie an den reinen Ideen teilhaben ließ.

Die sogenannten »transzendentalen Ideen« Kants aber lassen sich in den Rahmen der Platonischen Ideenlehre nach Form wie Inhalt gar nicht einfügen. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind für die Kantische Erkenntnistheorie Begriffe von formaler und heuristischer Bedeutung und treten, wie erwähnt, da auf, wo nach einem Abschluß der empirischen Erkenntnis, den diese selbst nicht mehr herbeiführen kann, gefragt wird. Sie erhalten in bezug auf die praktische Philosophie Kants den Charakter von Postulaten im Sinne sittlicher Forderungen, die aus der ethischen Grundhaltung des Philosophen erwachsen. War demnach für Kant die Idee Gottes lediglich ein Regulativ der reinen Vernunft, so kulminierte für Platon in der höchsten Idee des *ἀγαθόν*, in der der griechische Philosoph das Göttliche *κατ' ἐξοχήν* faßte, das Reich der Ideen. War nun auch das höchste Prinzip bei Platon »noch über das Sein hinaus«, wie auch »über die Denkform der Vernunft hinaus«, so bildete doch das *ἀγαθόν* den notwendigen Abschluß seiner Ideenlehre und war dem philosophischen Menschen in einem besonderen Akt von Intuition durch einen »Sprung« eben noch erreichbar ¹⁾. Nebenbei sei hier erwähnt, daß die Frage nach dem Stufenbau der Platonischen Ideen ein sehr umstrittenes und schwieriges Problem enthält, das jedoch in unserem Zusammenhang unerörtert bleiben kann. Zweifellos hat Platon Begriffe von sehr unterschiedlicher Struktur und Bedeutung zu den Ideen gerechnet, und manche derselben werden wir heute nicht mehr als Ideen in Anspruch nehmen.

Eher noch als mit den »reinen Vernunftbegriffen« Kants könnte man die Platonischen Ideen mit dessen »reinen Verstandesbegriffen« in Beziehung setzen. Denn sowohl die Kantische Kategorie wie die Platonische Idee sind erkenntnisbildender Art. Während aber die erstere nur ein konstituierendes Moment der Erfahrungserkenntnis bildet, das ohne Erfüllung von seiten der Anschauung wirkungslos und ein formaler Bestandteil der Logik bleibt, ist die Platonische Idee in sich ein Ganzes und Selbständiges von höchster Vollkommenheit und absolutem, unvergänglichem Wert, sowohl formal wie inhaltlich rein durch sich selbst

¹⁾ Vgl. dazu Ernst Hoffmann, Platonismus und Mittelalter, Bibliothek Warburg, Vorträge 1923—24, S. 49.

bestimmt und so wenig der Ergänzung durch Anschauliches bedürftig, daß vielmehr das letztere erst durch Teilhabe an der Idee »transparent« wird und sein Erkenntniswert davon abhängig ist. Hier tritt die Diskrepanz zwischen der Platonischen und Kantischen Erkenntnislehre am deutlichsten in Erscheinung. Was bei Kant eigentlich untersucht wird, die kategoriale Struktur der Erfahrungserkenntnis, ist bei Platon, wenn wir von dem Anachronismus absehen, gewissermaßen stillschweigend vorausgesetzt. Sein Erkenntnisproblem beginnt erst auf einer höheren Stufe, wo die Erkenntnis, bereits Wertcharakter annehmend, von der Idee geleitet wird. Sie setzt also gerade da ein, wo für Kant schon keine Möglichkeit des Erkennens mehr besteht.

In neuerer Zeit hat Hegel wieder die außerordentliche gnoseologische Bedeutung der Idee erkannt und den antiken Logosgedanken in das moderne abendländische Denken aufgenommen. Bei Platon wie bei Hegel sind die Ideen die höchsten produzierenden und konstituierenden Mächte. Bei Platon kommen wir erst durch den Logos zu dem begrifflichen Wissen (*ἐπιστήμη*). Und ebenso sind wir nach Hegel noch auf der Stufe vorbegrifflichen Wissens, solange wir uns im Reich des Verstandes, der auf die Einzeldinge geht, befinden und uns nicht zur »Vernunft« erhoben haben. Wenn Kant die Idee einen heuristischen und nicht offensiven (aufweisenden) Begriff nennt und hinzufügt, die Idee zeige uns an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen sei, sondern wie wir unter der Leitung derselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen, so liegt darin ein entscheidender Unterschied sowohl gegenüber dem Platonischen wie dem Hegelschen Denken. Die Vernunft schafft nach Kant überhaupt keine Begriffe von Objekten (das ist bei ihm Sache des Verstandes), sondern »ordnet sie nur und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie . . . in Beziehung auf die Totalität der Reihen haben können«. Die Vernunft ist also für Kant regulierender, allein der Verstand (der sich aber nur auf empirische Gegenstände erstreckt) produzierender Natur. Es ist nun etwas grundsätzlich anderes, ob man das gesamte Gebiet aller »möglichen Erfahrung« wie bei Kant nur im Hinblick auf sein kategoriales Gefüge konstituiert und damit zugleich in gewisser Weise restringiert, um dann die Ideen nur noch als heuristische und ordnende Funktionen herbeizurufen, oder ob man wie bei Platon und Hegel die Ideen von vornherein in den verschiedensten empirischen Verbindungen erkennt, so daß sie damit in der Tat den Charakter eines aufzeigenden, »offensiven« Begriffes erhalten. Hält man die Ideen für intelligible Mächte, die bestimmenden Einfluß in dem Reich der Erfahrung gewinnen

können, so wird die letztere sofort unter einen Gesichtspunkt gerückt, der nie gefunden werden kann, wenn man bei dem bloßen wertindifferenten Erscheinungscharakter der Dinge stehen bleibt. Kant hat diese Erscheinungswelt nur an einer einzigen Stelle durchbrochen und uns den Ausblick auf eine intelligible Welt eröffnet: es ist die freie sittliche Tat des Menschen, die allein für ihn den Zugang zum Intelligiblen möglich macht. Dagegen sehen wir bei Hegel die Wirkungsweite der Idee zu höchstem Umfange anschwellen und Einfluß auf den ganzen Weltprozeß gewinnen. Wie für Platon, so war auch für Hegel die Idee ein wahrhaft Seiendes, und dem Platonischen Begriff des Logos entspricht in gewisser Weise der Hegelsche der Vernunft. Wenn Hegel einmal sagt, die Vernunft sei nicht so ohnmächtig, um nicht auch dem Gesollten zu seinem Sein zu verhelfen, so drückt sich darin ein Gedanke aus, den Platon in ähnlicher Weise ausspricht, wenn er den Erscheinungen das Siegel der Idee aufgeprägt findet. Wenn aber dann bei Hegel »die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt«, so zeigt sich uns zugleich der nicht zu übersehende Unterschied, der Hegel von der Platonischen Welt wieder trennt und ihn als modernen abendländischen Denker kennzeichnet. Die statische, in sich ruhende Idee Platons ist bei Hegel in dynamischen Prozeß, der ruhende Geist in Bewegung geraten, und die thronende Gottheit hat sich von ihrem olympischen Sitze entfernt, um sich als absoluter Geist im Weltprozeß ewig neu zu manifestieren.

Ohne nun hier die spekulativen Absichten der Hegelschen Logik zu den unsrigen machen zu wollen, werden wir im folgenden die Idee dynamisch auffassen. Hegel hat ihr »die unendliche Elastizität der absoluten Form« gegeben, und diese scheint uns die allein adäquate zu sein, selbst wenn wir uns in dem Rahmen einer Strukturanalyse halten. Unsere Absicht geht lediglich dahin, aufs neue auf die Bedeutung der Idee und damit des Logos innerhalb des Reiches der Erfahrung hinzuweisen. Es zeigt sich eben immer mehr, daß der Kantische Begriff der »möglichen Erfahrung« zu eng ist, um die außerordentlich vielseitigen Phänomene derselben tragen zu können. Die Gliederung aller »möglichen Erfahrung« ist vielmehr eine sehr verwickelte und gar nicht durch die Kantischen Kategorien, die wohl für die naturwissenschaftliche Erfahrung zureichen, zu erschöpfen. Schon Hegel hatte deutlich gesehen, daß, wenn die objektiv allein gültige Erkenntnis nur so weit als die Erfahrung im Kantischen Sinne reicht, — die Gültigkeit derjenigen Erkenntnis, die Kant die transzendente nennt und auf der für ihn alle empirische basiert ist, selbst problematisch wird und damit

die Grundpfeiler des sonst so fest gefügten Kantischen Systems einer erkenntnistheoretischen Fundierung entbehren. Er wählte daher sogleich seinen Standort im Absoluten. Hier hatte er nun freilich für sein eigenes System eine unüberbietbare Grundlage. Aber es zeigte sich im weiteren Ausbau desselben, daß der absolute Begriff nicht alles zu leisten vermochte, was er versprach. Er geriet mit der von Kant so hoch geschätzten, von Hegel ebenso sehr verachteten „Erfahrung“ in Widerspruch, und es kam zu jenen bekannten, von schlecht Unterrichteten zur »Zertrümmerung« des Hegelschen Systems herbeigerufenen Paradoxien, indem die »Erfahrung« ihrerseits gegen ihre Vergewaltigung durch einen absoluten Begriff protestierte. Wir werden uns daher sowohl vor dem zu eng gefaßten Erfahrungsbegriff Kants wie vor dem »absoluten Begriff« Hegels zu hüten haben. So wenig wir wissen, was das Gute und das Schöne »an sich« sind, so wenig wissen wir noch, was »Erfahrung überhaupt« ist und werden kann. Man sollte sie als ein »heuristisches Prinzip«, d. h. so weit als möglich fassen angesichts der Tatsache, daß der Inhaltsreichtum derselben so mannigfach und unausschöpflich ist, daß selbst die formale Struktur derselben niemals so einhellig für den ganzen Umfang aller Erfahrung festgelegt werden kann. Der Kantische Begriff der »möglichen Erfahrung« ist im Hinblick auf gewisse Gegenstände der Erfahrung gebildet. »Erfahrung überhaupt« zeigt sich aber von höchst differenzierten, qualitativ sehr verschiedenartigen Bedingungen abhängig, und mit dem Wechsel der Inhaltsgebiete geht zugleich ein Wechsel der Form einher, so daß noch ganz andere Momente die »mögliche Erfahrung« konstituieren als diejenigen, die Kant in seinen Kategorien aufgedeckt hat. Auch das Intelligible und Metaphysische im Erfahrbaren aufzusuchen, diejenigen Anhaltspunkte innerhalb der Erfahrung zu gewinnen, die untrügliche Anzeichen für das über jeder Erfahrung Hinausliegende darbieten, ist eine der hier entstehenden Aufgaben.

II.

Bevor wir jedoch an einem einzigen, dem Reiche des Schönen entnommenen Beispiel dieser Aufgabe näher treten und an ihm zugleich das Verhältnis von Logos und Psyche demonstrieren, möge hier noch eine Bemerkung über den sehr eigentümlichen Lösungsversuch, den Kant zur ästhetischen Frage unternommen hat, Platz finden. Kant kennt wohl ästhetische Ideen, aber er kennt nicht eigentlich die Idee des Schönen. Da wir nun, wie noch entwickelt werden soll, allen ästhetischen Phänomenen die Idee des Schönen zugrunde legen, befinden wir

uns hier in einem ausgesprochenen Gegensatz zur Kantischen Theorie des Schönen, und es wird zum Verständnis des Folgenden nützlich sein, wenn wir kurz darauf eingehen.

Ohne eine ausgebreitete Beziehung zu schönen Gegenständen zu haben, nur von dem Bestreben geleitet, auch die ästhetischen Phänomene als Gebilde *sui generis* in den allgemeinen Zusammenhang seines philosophischen Systems einzufügen und gegen alles übrige abzugrenzen, tritt Kant von vornherein an das Problem des Schönen unter gewissen systematischen Aspekten heran, die ihm die Erörterung spezifischer, die Gesetzlichkeit des ästhetischen Urteils betreffenden Fragen in den Vordergrund seines Interesses rücken. Die ganze Kritik der ästhetischen Urteilskraft scheint sich uns um die transzendente Frage, wie ein ästhetisches Urteil »möglich« sei, zu gruppieren. Zur Auflösung dieses Problems sind offenbar die jeden Unbefangenen zunächst sehr überraschend anmutenden Erklärungen des Schönen unternommen worden. Schönheit, so heißt es, sei »Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks wahrgenommen wird«, d. h. ein ästhetisches Objekt muß eine gewisse, nicht an besondere Zwecke gebundene, freie Zweckmäßigkeit aufweisen, die geeignet ist, das freie Spiel der Erkenntniskräfte des Subjekts in Tätigkeit zu versetzen, insbesondere das freie Spiel der Einbildungskraft mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt, d. i. des Verstandes zur Uebereinstimmung zu bringen. Obschon es an anderer Stelle heißt, der Verstand erreiche zwar »durch seine Begriffe nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft«, so bleibt doch für Kant das Phänomen des Schönen wesentlich an diese innere Harmonie und Zweckmäßigkeit in dem Verhältnis unserer Gemütskräfte bei der Beurteilung schöner Gegenstände gebunden. Ersichtlich ist nun aber diese Relation von Einbildungskraft und Verstand ein ganz allgemeines erkenntnistheoretisches Problem, das nicht erst innerhalb des Aesthetischen Bedeutung gewinnt. Kant selbst schreibt, daß diese Stimmung der Erkenntniskräfte, je nach Verschiedenheit der gegebenen Objekte »eine verschiedene Proportion« aufweise. Die günstigsten Proportionen dieser Art, welche der Belebung der beiden Erkenntniskräfte »in Absicht auf Erkenntnis überhaupt« am dienlichsten sind, sollen nun die ästhetischen Phänomene herbeiführen. Sie beruhen also ganz und gar auf einem allgemeinen intersubjektiven Gefühl von dem zweckmäßigen Zusammenstimmen der freien Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Einbildungskraft nicht assoziativ an Anschauung gebunden, sondern gleichsam eine frei schweifende ist, »wobei der Verstand der Einbildungskraft und nicht diese

jenem zu Diensten ist«. Deshalb ist auch hier das Verstandesvermögen nicht eigentlich eine erkenntnisliefernde Funktion, da es ja nicht zur Bildung von bestimmten Begriffen kommt, sondern nur eine formale, gefühlsmäßige Uebereinstimmung der Vorstellungen der Einbildungskraft mit dem Erkenntnisvermögen des Subjekts erzielt wird. Die ersteren (Vorstellungen) dürfen also dem Verstand nicht widerstreiten, sie sollen vielmehr die ganze Tätigkeit desselben in besonderer Weise anregen und möglicherweise indirekt zu neuen Erkenntnissen führen. Mit diesen Kantischen Gedankengängen ist nun, wie wir glauben, eine recht zutreffende Schilderung des Vorganges künstlerischen Schaffens gegeben, nicht aber eine Aufklärung des Phänomens des Schönen selbst.

Es dürfte vielleicht von Interesse sein, hier zu erwähnen, daß ganz moderne Auffassungen von der Tätigkeit des Künstlers, wie sie etwa in den von Stefan George herausgegebenen »Blättern für die Kunst« vertreten werden, eine gewisse, wenn auch unbeabsichtigte Verwandtschaft mit den hier wiedergegebenen Darlegungen Kants zeigen. Dort heißt es, es sei der eigentliche Zweck dichterischen Schaffens, »ein Leben hervorzubringen, das höhere Wogen schlägt als das wirkliche, und mit dessen Notwendigkeiten eine menschliche Willkür schaltet«. Der Dichter gehe »im lebenbedeutenden Spiel eingebildeter Gestalten« auf, das »Gaukelspiel der Dinge« sei es, »das seine Fantasie mit willkürlich erdichtetem Inhalt belebt«, und »in diesem Bezirk erträumter Sensationen« sei er »zugleich Kämpfer, Triumphator und Zuschauer«. »In der Vorstellung bleibt das Bewußtsein, daß seine Geschöpfe nur von ihm ihre Seelen haben, daß sie seinem Zauberstab gehorchen, und hinter der Erregung steht leise, aber vernehmlich lenkend, der kaltherzig stilisierende Verstand.« In dieser modernen Kunstbetrachtung wird offenbar für das Zustandekommen einer Dichtung der Verstandestätigkeit noch ein größerer Anteil zugemessen als bei Kant.

Damit aber nun ein schöner Gegenstand entsteht, kommt alles darauf an, wie der Verstand »stilisiert«, ob er an »Auswahl, Maß und Klang« alles getroffen hat, was zur Herbeiführung des Schönen am Objekt notwendig ist. Darin steckt das eigentliche Geheimnis des künstlerischen Genies. Steht aber dann das ästhetische Gebilde fertig vor uns da, so ist die sich mit demselben befassende Einbildungskraft keineswegs mehr frei, sondern reproduktiv und assoziativ gebunden wie bei irgendeinem nichtschönen Objekt. Auch Kant ist dies nicht entgangen, wenn er schreibt: »Ob sie (die Einbildungskraft) zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objekts gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so

läßt sich doch noch wohl begreifen, daß der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt entwerfen würde«. Das letztere läßt sich nun unserer Meinung nach eben nicht mehr begreifen, denn es ist auf keine Weise einzusehen, wie die freie Einbildungskraft des den schönen Gegenstand produzierenden Künstlers mit der reproduktiven des denselben apprehendierenden Beschauers a priori übereinstimmen solle. Es bleibt daher auch sehr dunkel, wie a priori die Zustimmung zu einem gegebenen künstlerischen Objekt von jedermann zu erreichen ist, und wie der consensus omnium in der Harmonie der Erkenntniskräfte gewährleistet werden kann. Wir können also erstens nicht anerkennen, daß bei der Beurteilung eines ästhetischen Gegenstandes die Einbildungskraft frei sei, und zweitens erblicken wir in der Beziehung von Einbildungskraft und Verstand eine allgemeine erkenntnistheoretische Relation, die in bezug auf ästhetische Phänomene zwar eine besondere Modifikation erleidet, die aber zur Erklärung des Schönen ganz unzureichend ist. Damit nun Kant selbst an eine solche, nur an das beurteilende Subjekt geknüpfte Definition des Schönen, eine transzendente Deduktion anzuschließen und den Beweis für die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils, insofern es jedermann »angesonnen«, obwohl niemand mit Notwendigkeit darauf festgelegt werden kann, zu erbringen vermag, ist er selbst genötigt, über diese intersubjektiv-gefühlsmäßige, formal-zweckmäßige Verbindung der Erkenntniskräfte untereinander hinauszugehen und den letzten Grund davon in dem »übersinnlichen Substrat der Menschheit« zu suchen. In dem »bloßen reinen Vernunftbegriff von dem Uebersinnlichen« wird also das Phänomen des Schönen letzthin bei Kant verankert. »Denn«, so sagt er selbst, »nähme man eine solche Rücksicht nicht an, so wäre der Anspruch des Geschmacksurteils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten«. Auf die »Rettung« aber der allgemeinen Gültigkeit des ästhetischen Urteils kam ihm offenbar alles an. Mit dieser Lösung des ästhetischen Problems hat jedoch Kant die Idee des Schönen vollkommen übersprungen. Er begibt sich sofort von dem funktionalen Verhältnis zweier Erkenntniskräfte in den intelligiblen Weltgrund selber, wo nichts mehr zu unterscheiden ist. Das Intelligibele ist aber für uns kein »grau in grau«, d. h. völlig ununterscheidbar, sondern indem es aus einer unergründlichen Tiefe an die Oberfläche »erfahrbarer« Erscheinungen aufsteigt, gibt es sich uns in sehr disparaten, deutlich voneinander unterscheidbaren Gebilden kund. Mindestens nach drei Richtungen haben wir

das Intelligibele zu suchen Anlaß. Wir pflegen dabei von den Ideen des Guten, Schönen und Wahren zu reden und finden jeder derselben eine unendliche Menge von Erscheinungen zugeordnet. Ob noch andere Kategorien Anspruch auf den Charakter von Ideen solcher Struktur machen dürfen, kann hier unerörtert bleiben. Jedenfalls wird bei den genannten Ideen der unendliche intelligibele Weltgehalt in sehr eindrucksvoller Weise nach ganz verschiedenen Richtungen entfaltet, deren charakteristische Besonderheiten wir beschreiben können, ohne daß es möglich wäre, den jedesmaligen intelligibelen Gehalt der Idee selbst zu fixieren. Echte Ideen sind daher intelligibele, aber indefinible Kategorien, deren jede auf eine besondere Weise fähig ist, einen unendlichen Weltgehalt in sich aufzunehmen. Indem wir nun im folgenden die ästhetischen Gegenstände ganz um die Idee des Schönen zentrieren, stellen wir das ästhetische Problem auf eine Basis, die noch weitere Abweichungen von der Kritik der ästhetischen Urteilskraft zur Folge hat.

Was Kant dort »ästhetische Ideen« nennt, möchten wir gerade nicht mit dem Ausdruck »Idee« bezeichnen. Für uns gibt es umgekehrt wie bei Kant nur die Idee des Schönen, aber keine »ästhetischen Ideen«. Unter ästhetischer Idee versteht Kant »diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann«. Er nennt sie auch »Anschauung« der Einbildungskraft. Wir würden vielleicht sagen, es ist der künstlerische Entwurf, der dem schönen Gegenstand zugrunde liegt und eine unerschöpfliche Interpretierbarkeit desselben durch den Verstand gestattet. Es läßt sich nun leicht erkennen, daß diese »ästhetische Idee« bei Kant ein ganz anderes Gebilde ist als das, was wir soeben mit dem Namen Idee belegt haben. Warum Kant die produktiven Gedanken des Künstlers »Ideen« nennt, liegt daran, daß mit ihnen keine Erkenntnis im objektiven Sinne verbunden werden kann, und Kant alles, was über die sogenannte Erfahrungserkenntnis hinausliegt, unter dem Namen der Idee begreift. Wenn man schon einen so erweiterten Gebrauch von diesem leicht mißverständlichen Worte machen will, so ist dringend Klarheit über die recht verschiedenen Strukturen dessen, was man hier mit einem und demselben Ausdruck bezeichnet, erforderlich. Indem wir im folgenden die Idee im engeren, oben schon angedeuteten Sinne des Wortes gegen alles übrige abgrenzen, versuchen wir diese intelligible Kategorie vor Verwechslungen mit anderen Formen sicherzustellen.

Noch einer weiteren Kantischen »Idee« ist hier zu gedenken, die bei der Erörterung der ästhetischen Probleme eine eigenartige Rolle spielt. Die enge Verbindung, in die Kant die Kritik der ästhetischen Urteils-

kraft mit der der teleologischen bringt, macht es erklärlich, daß der Zweckgedanke auch im ästhetischen Problembereich eine Bedeutung gewinnt, die uns das ästhetische Phänomen oft mehr zu verschleiern als aufzuhellen scheint. So fruchtbar der von Kant geprägte Terminus »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« bei der Behandlung des teleologischen Problems der Natur sich auswirkt, so fragwürdig wird er bei der Anwendung auf die ästhetischen Probleme. Im Eingang dieser Erörterungen bemerkten wir schon, daß die Form der Zweckmäßigkeit des schönen Gegenstandes, die unsere subjektiven Gemütskräfte zu schönem Einklang verbindet, nicht zureiche, um das Wesen der Schönheit zu erfassen. Nun findet der Gedanke von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck noch eine weitere Verwendung im Hinblick auf das schöne Objekt selbst und zwar unter dem Titel einer »ästhetischen Normalidee«. Was Kant damit meint, steht mit dem platonischen Gedanken von den Urbildern der Dinge in enger Verbindung. Haben wir eine genügende Anzahl von Menschen, Tieren oder Pflanzen gesehen und aufmerksam betrachtet, so drängt sich uns unwillkürlich der Gedanke auf, daß jedem dieser Lebewesen ein »Urbild« oder eine »Normalidee« zugrunde liegen müsse, nach deren Modell die jeweiligen, individuellen Exemplare gebildet sind. Wenn wir z. B. einen Menschen als groß oder klein, als schön oder häßlich bezeichnen, so ist dies nur möglich, weil wir irgendwie a priori eine Vorstellung von der zweckmäßigsten Konstruktion der Gestalt und damit ein Maß zu solcher Beurteilung zu besitzen glauben. Daher nennt Kant die Normalidee »das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihrer Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem einzelnen völlig erreicht zu haben scheint«. Obschon nun Kant selbst von dieser Normalidee sagt, sie sei »keineswegs das ganze Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlässliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die Richtigkeit in Darstellung der Gattung«, läßt er sie dennoch einen entscheidenden Einfluß auf das ästhetische Urteil gewinnen und macht sie »zum allgemeinen Richtmaß der ästhetischen Beurteilung jedes einzelnen«. So unternimmt er es beispielsweise, die »Statur für einen schönen Mann« aus der zweckrationalen Proportionalität seiner Gliedmaßen abzuleiten, obgleich er andererseits wieder die höchst treffende Bemerkung macht, »daß ein vollkommen regelmäßiges Gesicht . . . gemeinlich nichts sagt, weil es nichts Charakteristisches enthält, also mehr die Idee der Gattung als das Spezifische einer Person ausdrückt«. Gerade die letzte Erwägung hätte Kant zu der Einsicht

führen können, daß er es bei der »Normalidee« gar nicht mit einer ästhetischen, sondern mit einer teleologischen Kategorie zu tun habe, die von dem Wesen alles Schönen weit abliegt und nur einen sehr mittelbaren Bezug auf die ästhetischen Probleme hat. Aber vielleicht war die ganze Entwicklung der neueren Kunst notwendig, um zu erkennen, daß die wesentlichen Belange des Schönen unabhängig von der immanenten Zweckmäßigkeit einer Normalidee sind. Manchen der wundervollen Gestalten Hans von Marées' würde es übel ergehen, wenn man sie nach der Kantischen Normalidee beurteilen wollte. Dagegen wird sie für jeden Paläontologen, der aus vorgefundenen Knochenüberresten eines Sauriers den Knochenbau des ganzen Tieres rekonstruieren will, eine wesentliche Rolle spielen. Es ist immer schon eine Nivellierung des unergründlichen Geheimnisses, das uns überall, wo Schönheit in irgendeiner Form Verwirklichung gefunden hat, umgibt, wenn wir das Wesen des Schönen in bestimmten Zweckmäßigkeiten — seien sie nun subjektiver oder objektiver Art — aufzudecken glauben. Solche Erklärungen führen vielmehr stets nur zu der resignierenden Erkenntnis, daß uns das Schöne, das wir damit erfaßt zu haben glauben, unter den Händen zerrinnt, und etwas übrig behalten, was selbst nicht mehr »schön« ist und günstigsten Falles nur in einer gewissen Beziehung zum Schönen steht. Wir werden daher im folgenden alle teleologischen Betrachtungen des Schönen prinzipiell vermeiden und unsere Untersuchungen einen Gang nehmen lassen, der an allen Stellen die Unmöglichkeit, das Schöne an irgendeine feste Definition zu knüpfen, zu erkennen gibt.

Wie schon erwähnt, scheint uns die überwiegende Verwendung teleologischer Momente in Kants ästhetischen Erörterungen auf sein fast ausschließliches Bedürfnis nach transzendentaler Deduktion der ästhetischen Urteile zurückzuführen sein. Als rationale Bestandstücke dazu ließen sich teleologische Argumente für das Aesthetische besonders gut verwerten. Nun behält Kant zweifellos darin recht, daß er das ästhetische Urteil scharf abhebt von dem »Geschmacksurteil« im engeren Sinn, d. h. dem auf bloßen subjektiven Empfindungen beruhenden Urteil, wo sich etwas Allgemeingültiges wirklich nicht ausmachen läßt. Daß dagegen das ästhetische Urteil eine Tendenz auf allgemeine, intersubjektive Gültigkeit mit sich führt, beruht nicht auf der zweckmäßigen Uebereinstimmung der subjektiven Erkenntniskräfte, sondern auf dem notwendigen Bezug jedes einzelnen ästhetischen Urteils auf die Idee des Schönen. Da diese uns jedoch niemals rein gegeben wird, wir sie vielmehr in immer wechselnden Verflochtenheiten gewahren, und die Aufnahmefähigkeit des Individuums dafür graduell sehr verschieden ist, so erklärt sich dar-

aus zugleich die starke Variabilität aller konkreten Beurteilung ästhetischer Gegenstände, worauf wir noch zurückkommen werden. Wenn man überhaupt von einem besonders glücklichen Zusammenstimmen der menschlichen Erkenntniskräfte bei der Betrachtung ästhetischer Gegenstände reden und nicht vielmehr eine unaufhebbare Spannung zwischen Einbildungskraft und Verstand als das Charakteristische hier annehmen will, so scheint uns diese subjektive Gestimmtheit doch mehr Folge als Ursache des Schönen zu sein.

Damit wollen wir die Kritik an den Kantischen Untersuchungen verlassen und nunmehr an einem Beispiel zeigen, wie wir die Idee des Schönen in ihrem Verhältnis zur menschlichen Seele auffassen.

III.

Indem wir die besondere Erörterung über das Verhältnis des Logos zur Wirklichkeit fortsetzen, fragen wir jetzt: In welchem Sinne »gibt« es die Idee des Schönen? Wir begreifen unter dieser Idee das »Schöne überhaupt«, wovon jedes Einzel-Schöne in irgendeiner Weise dependiert. Das »Schöne überhaupt« aber läßt sich nicht definieren. Es ist sinnlos, zu fragen, was es »ist«. Wer nicht von sich aus ein Verhältnis dazu mitbringt, wird es auch durch keine Definition und keine Umschreibung gewinnen, so wenig wie ich meinem Mitmenschen die Vorstellung des Geschmacks von einer Speise oder einem Getränk vermitteln kann, wenn er sie nicht selber schon geschmeckt und unmittelbar empfunden hat. Wir können von der echten Idee wohl sagen, daß sie erstens eine qualitative Färbung eigener Art besitze, die alle partikulären Phänomene, die an ihr »teilhaben«, in irgendeiner individuell modifizierten Weise aufzeigen, obschon sie selbst als solche nicht zu definieren, dennoch aber gegen andere Ideen deutlich abzugrenzen ist, daß zweitens eine unendliche Menge von Einzelercheinungen unter sie fallen, für die sie Norm und absoluter Maßstab ist, und drittens im Gegensatz sowohl zu rein rationalen als zu empirischen Begriffen, die ganz bestimmte, einerseits rational gesetzte, andererseits empirisch aufweisbare Gruppen von Gegenständen in ihrem So-sein fixieren und festhalten wollen, das Wesen der Idee von einer eigentümlichen Weite und Dynamik zu sein scheint, so daß die Zuordnung des jeweiligen konkreten Gegenstandes zu ihr sehr viel schwieriger herzustellen ist als die Zugehörigkeit eines Gegenstandes zu einem bestimmten Begriff. Der Begriff läßt sich determinieren, die Idee aber widersetzt sich jeder Determination. Hierin erblicken wir den hauptsächlichsten Unterschied zwischen einem Begriff und einer echten

Idee. Die »unendliche Elastizität« ihrer Form gestattet ihr zwar einen unbeschränkten Reichtum von Erscheinungen zu umgreifen, aber von den letzteren aus zur Idee aufsteigend, wird es wohl immer eine umstrittene Frage bleiben, was noch als »schön« zu bezeichnen ist und was schon unterhalb der Schwelle des Schönen liegt. Wie auch immer hier die Auffassungen variieren werden, so geht es doch nicht an, die Idee des Schönen wegen dieser Schwierigkeit überhaupt preiszugeben.

Die Empiristen pflegen das Sein der Idee zu leugnen und behaupten, sie sei nur ein leeres Abstraktum, das wir aus den mannigfachen konkreten Erscheinungen des Schönen abgezogen hätten, um es zu hypostasieren und ihm ein besonderes Märchenland als sein »Reich« zuzuweisen. Da aber offenbar jede Beurteilung eines individuellen Schönen schon die Idee des Schönen als wertenden Maßstab voraussetzt, so muß sie apriorischen Charakter haben und jedem Einzel-Schönen bereits zugrunde liegen. Dies erkennen wir auch daran, daß sich ja in keinem individuellen Schönen die Idee des Schönen erschöpft, daß zwischen Idee und Erscheinung eine ewige Spannung, eine unausgleichbare Inkongruenz besteht, die es verhindert, daß das Schöne als Idee jemals in dem Schönen als Erscheinung aufgeht. Die Idee des Schönen birgt einen unendlichen Formenreichtum in sich; sie repräsentiert das Schöne in potentia, demgegenüber jedes Schöne in actu eine Begrenzung, ein Zurückbleiben hinter der Idee bedeutet. Der Satz des Spinoza: *omnis determinatio est negatio*, gilt auch hier. Indem die unendliche Dynamik der Idee an einem konkreten Kunstwerk gewissermaßen Halt macht und eine bestimmte Gestaltung erfährt, hat sie sich aus ihrem ideellen An-sich-sein herausbegeben und in einem empirischen Gegenstand zur »Schau« gestellt. Damit aber erleidet sie auch innerhalb ihrer Vergegenständlichung das Schicksal alles Empirischen. Indem ein empirisch begrenztes Etwas die Formung des Schönen gefunden hat, begibt sich damit die Idee des Schönen der Fülle ihrer inneren Möglichkeiten und erfährt auf diese Weise selbst eine Begrenzung, eine »Negation« in dem Sinne, daß nunmehr die Idee des Schönen in einer bestimmten Form festgelegt und innerhalb dieser keine weitere Entwicklung mehr erfahren kann. Hierin liegt die Tragik des künstlerischen Menschen, der sich einem Ideal von absoluter Vollkommenheit und einer nicht restlos erfüllbaren Aufgabe gegenübergestellt sieht. Zwar wird das einzelne Kunstwerk gewiß einen hohen Grad von relativer Vollkommenheit erreichen können. Dennoch bleibt es hinter der Idee unendlich weit zurück. (Vielleicht ist dies von keinem Künstler tiefer empfunden worden als von Michelangelo.) Die Idee des Schönen muß aus ihrem unvergänglichen Reiche in die raumzeit-

liche Wirklichkeit hinabsteigen, um sich zu »materialisieren«. Nur an der schön gestalteten Materie leuchtet uns die Idee des Schönen auf, und es ist gewiß richtig, daß sich uns, empirisch-genetisch betrachtet, die Idee als Ergebnis der tatsächlich erfahrenen Erlebnisse des konkreten Schönen kundgibt, d. h. die Idee des Schönen wird uns erst aufgehen, wenn uns eine genügende Anzahl empirischer Gestaltungsformen des Schönen zugänglich gewesen ist. In der Platonischen Sprache heißt dieser Vorgang »Anamnesis«. Würden wir mit Platon annehmen, daß wir schon vor unserer Geburt der Teilhabe an den Ideen mächtig gewesen wären, so müßten wir sagen, daß uns ein empirischer, ideenerfüllter Gegenstand die Erinnerung an die reine, durch keinen Spiegel der Anschauung getrübt Idee wieder wachrufe. Wenn aber auch (empirisch-genetisch gesehen) der schöne Gegenstand die Veranlassung ist, die uns zur Idee hinleitet, so werden wir deshalb doch nicht behaupten wollen, daß die Idee des Schönen der Summe aller möglichen Einzelercheinungen des Schönen gleichzusetzen sei. Sie ist und bleibt vielmehr Prinzip und Bedingung alles Schönen überhaupt, sie ist ihrem Wesen nach unausschöpfbar und unverbrauchbar, ja nicht einmal an Anschauung notwendig gebunden, obschon für uns die Anschauung das Vehikel bleibt, um zur Idee des Schönen vorzudringen. Ist also auch zur Erfassung des Schönen die Anschauung für uns unerläßlich, so ist das Schöne als solches doch nicht eigentlich in ihr enthalten, es ist mehr als Anschauung. Das anschauliche Material muß in einer bestimmten Weise geformt sein, um Anspruch auf Teilhabe am Schönen erheben zu können. Alle Formung aber hat schon überanschaulichen Charakter und setzt eine bestimmte Synthesis der Einbildungskraft voraus. Dennoch dürfen wir auch das Schöne als solches nicht in irgendeiner besonderen Formung suchen. Denkt man auch nur einen Augenblick an die unerhörte Fülle von Wertverwirklichungen des Schönen in den verschiedensten Künsten und den mannigfachsten Erscheinungen der empirischen Welt, so wird man es von vornherein als aussichtslos ansehen, hier irgendeine Formung zum Konstitutivum des Schönen überhaupt zu machen. Zwar wird es die eminente Aufgabe der Aesthetik bleiben, im einzelnen die konstituierenden Momente aufzusuchen, die für die Gestaltung der Kunstwerke in den verschiedenen Künsten bestimmend sind. Andererseits wird sie sich aber vor einem einseitig determinierten Schönheitsbegriff in acht nehmen müssen. Auch ist die Frage nach den Konstituentien für die Gestaltung der Kunstwerke keineswegs identisch mit der Frage nach dem darin investierten Schönheitswert. Wenn man die außerordentlichen Strukturunterschiede bedenkt, wie sie etwa Plastik, Musik und Dichtkunst auf-

weisen, wenn man die eigengesetzlichen Synthesen und Gruppierungen jeder dieser Künste verfolgt, die völlig unabhängig voneinander sehr differenzierte Schönheitswerte hervorbringen, — so muß man, wenn man diese nur in besonderen Formen erblickt, entweder die übergeordnete Idee des Schönen fallen lassen und das Schöne in ein Aggregat von einzelnen, an partikulären Erscheinungen orientierten Schönheitsbegriffen auflösen, oder aber wir müssen wie Platon zur Idee des Schönen oder wie Plotin zu dem »intelligibeln Schönen«, was im Grunde nur eine andere Fassung desselben Gedankens ist, vordringen, sofern wir nämlich der Ueberzeugung sind, daß kein Strukturunterschied konkreter Gegenstände dem Schönen in seiner absoluten »Qualität« Schranken zu setzen vermag und die Manifestationen einer und derselben Idee sich in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen äußern können. Goethe hat einmal sehr treffend bemerkt, es sei nicht wohlgetan, die Idee im Plural zu gebrauchen. Sie hat in der Tat singulären Charakter. Es gibt unendlich viele Erscheinungen des Schönen, aber es gibt nur eine Idee des Schönen. Wer viel »Schönes« in seinem Leben gesehen hat, wird auch am besten begreifen, daß das Schöne in seiner reinsten Form Ideen charakter besitzt, aus einer intelligibeln Welt stammt und nicht das Auge des Leibes, sondern des Geistes das zu seiner Erfassung tüchtige Organ ist. Nur wenn wir die Anschauung in die Sphäre des Intelligibeln erheben, verleihen wir den sinnlich dargebotenen Formen einen Wert, der nicht unmittelbar mit ihnen selbst gegeben, vielmehr erst aus der tiefen Deutungskraft des menschlichen Geistes erarbeitet werden muß.

Nachdem wir nun das Verhältnis des Logos zur Wirklichkeit in seinen Hauptzügen an der Idee des Schönen erläutert haben, müssen wir noch einen Schritt weitergehen und jetzt die Frage nach der Wirklichkeit des individuellen Schönen, des einzelnen Kunstwerkes erörtern. Wir sahen, daß die Idee des Schönen ein irreales Gebilde von einem ideellen Ansich-sein ist und erst eine gewisse »Verwirklichung« in Raum und Zeit durch ein konkretes Schönes erfährt. Das Kunstwerk ist also offenbar real. Es fragt sich nur, in welchem Sinne wir von der Existenz eines Kunstwerkes reden dürfen. Ist es etwa in dem Sinne real, wie die Feder, womit wir schreiben, oder das Blatt Papier, worauf wir unsere Gedanken niederlegen? Wir können an dieses Beispiel gleich anknüpfen, um weiter zu kommen. Das beschriebene Blatt »enthält« zwar Gedanken, aber es selbst ist nicht Gedanke¹⁾. Es bietet nur die Möglichkeit zur Reproduktion der Gedanken, sofern der Sinn der Worte beim Lesen

1) Vgl. dazu Heinrich Rickert, Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik; Logos, Bd. XVI, 1927, S. 171.

erfaßt wird. Das Blatt ist wirklich, aber der darauf aufgezeichnete Gedanke wird immer erst wirklich, sofern er von der Seele eines Menschen apperzipiert wird. In genau derselben Weise verhält es sich mit der »Realität« des Kunstwerks. Die Potentialität der Idee des Schönen hat gleichsam auf das konkrete, individuelle Schöne abgefärbt. Es ist der Träger einer möglichen Wertverwirklichung des Schönen und gewinnt seine volle Bedeutung erst durch die Sinngebung des kunstschaffenden oder kunstgenießenden Individuums. Das innige Verwoben-sein von Logos und Psyche wird an dieser Stelle besonders deutlich. Man hat oft darauf hingewiesen, daß das schönste Gemälde nichts nützen wird, wenn man in ihm nur ein Konglomerat von Farbflecken sieht. Daß diese Farbflecken eben mehr sind als bloße Pinselstriche, daß an dem an sich sinnfremden Material die Möglichkeit der Aktivierung eines Kunsterlebnisses haftet, das ist das eigentliche, nie ganz aufdeckbare Mysterium der Kunst. Indem der Künstler, während der Produktion in der Anschauung verbleibend, ein extensives Gebilde von besonderer Formung schafft, entsteht etwas, was zugleich, über alle Anschauung hinausliegend, einen Wert enthält, der seinerseits nur durch das Medium der menschlichen Seele verwirklicht werden kann. Wir werden also von dem Kunstwerk sagen müssen, daß es zwar insofern real ist, als es aus Farben und Leinwand besteht, worin jedoch gar nicht das Spezifische des Kunstwerkes liegt, daß es jedoch insofern irreal ist, als es wirklich ja erst im Augenblick seiner Wirkung auf die Psyche wird. Das Kunstwerk ist zwar als räumliches Gebilde in seinem Dasein »unabhängig« von der Aufnahme durch die Seele des Menschen. Aber als Kunstwerk ist es in diesem bloßen »An-sich-sein« gewissermaßen latent, scheinotot, und sein »wirkliches Leben« wird ihm erst durch die wertverwirklichende Besitzergreifung seitens des Beschauers garantiert. Wo sollten auch die Kantaten Bachs, die Symphonien Beethovens »existieren«, wenn nicht in der Seele derer, die sie spielen oder hören? Wo anders »gibt« es ein Gedicht, ein Drama als in der Seele dessen, der sie produziert oder reproduziert ¹⁾? Und sind nicht die herrlichsten Gemälde und Marmorstatuen stumm wie Steine, wenn nicht die Schönheit, die wie ein göttliches Inventarium in ihnen niedergelegt scheint, durch den lebendigen Konnex mit der menschlichen Seele zu reden beginnt?

Die Kunst bedient sich einer besonderen Zeichensprache, um mit deren Hilfe etwas auszudrücken, was seinem Wesen nach allem Raum-Zeitlichen gegenüber transzendent ist. Bereits die Zeichen als solche (die Farben, die Töne, die Worte) für das Kunstwerk anzusehen, ist schon

¹⁾ Vgl. dazu Bruno Bauch, Logos und Psyche, »Logos« XV, S. 184.

deshalb falsch, da durchaus nicht alles, was in dieser Sprache ausgedrückt wird, den Rang eines Kunstwerkes beanspruchen darf. Die bloße Beherrschung der technischen und handwerklichen Fertigkeiten ist zwar Voraussetzung für jedes Kunstwerk, gibt aber allein noch keine Anwartschaft auf die Kunst. Es besteht somit der höchst eigentümliche Sachverhalt, daß

1. das Kunstwerk seinem Gehalt nach als ein von der intelligibeln Idee des Schönen gewirktes Sinngebilde, unbeschadet seiner notwendigen Gebundenheit an reale Zeichen, in seiner eigentlichen Wesenheit transzendent ist, und daß

2. dieses logosdurchdrungene Kunstwerk, unerreichbar in seiner an sich seienden Transzendenz, erst dann einen dynamischen Charakter von Existenz gewinnt, wenn es in Verbindung mit der menschlichen Seele gerät, die die Zeichen des Kunstwerkes umsetzt in lebendige Erfassung des Sinngebildes.

Das irrationale Wesen der Idee kehrt somit in jedem gestalteten Einzel-Schönen wieder. Je vollkommener das letztere ist, um so weniger läßt sich sein Schönheitsgehalt durch irgendwelche Interpretationen erschöpfen. Es ist zwar das Schicksal der menschlichen Seele, daß sie in endlosen Uebungen alle an dem Logos teilhabenden Erscheinungen immer wieder interpretieren muß und daß jedes »Erfassen« eines Kunstwerkes zugleich schon irgendeine Interpretation desselben involviert. Es ist der menschlichen Psyche nicht gegeben, die reine Sprache des Logos unmittelbar zu verstehen. Erst wenn der Geist am Wandelbaren in Erscheinung getreten ist, erfassen wir ihn und suchen ihn am »farbigen Abglanz« festzuhalten.

Jedermann weiß, daß auch das gestaltete Einzel-Schöne und insonderheit die Kunstwerke dem Wandel der Zeiten unterworfen sind und daß die Auffassungen dieser Kunstwerke durch die menschliche Urteilskraft sich immerzu verändern. Ist schon das einzelne Individuum im Laufe seines Lebens dem mannigfachsten Wechsel seiner »Geschmacksrichtungen« ausgesetzt, so wandeln sich diese im großen während des Ablaufs ganzer Epochen, und immer wieder werden die jeweiligen Erscheinungen des Schönen »mit anderen Augen« betrachtet. Ein gotischer Mensch würde zu einem Kunstwerk der Antike in einem anderen Verhältnis stehen als ein Mensch der Renaissance. Ein modernes Ohr, das sich an atonale Musik gewöhnt hat, wird die Musik Mozarts schon deshalb anders als dessen Zeitgenossen auffassen, als es ganz andere Vergleichsmöglichkeiten besitzt und der ästhetische Wert der Klangwirkungen sich dadurch modifiziert. Wir ersehen daraus, daß uns auch das Kunst-

werk analog der Idee des Schönen nie gegeben, sondern immer aufgegeben ist, um den Kantischen terminus hier zu verwenden. Das Kunstwerk in seiner an sich seienden Transzendenz ist immer nur potentiell vorhanden. Das »verwirklichte« Kunstwerk aber ist eine Synthese von Logos und Psyche. Der Logos gerät im erlebten Kunstwerk gewissermaßen in die Strömung des seelischen Lebens hinein, und was an sich als fest und unabänderlich fixiertes Gebilde zu gelten hat, wird durch die eigentümliche Reaktionsweise des Individuums noch besonders gefärbt. Die Frage nach dem »adäquaten« Erfassen eines schönen Gegenstandes wird daher stets mehr oder weniger problematisch bleiben, da die Wertantwort, die das Individuum gibt, psychische Bezüge enthält, die nicht in der Struktur des Gegenstandes als solchem liegen, sondern von der seelischen Disposition des Beschauers abhängig sind. Diese stellt sich zugleich mit dem Erfassen des Kunstwerkes so unausbleiblich ein, daß nicht einmal der eigene Schöpfer desselben davon frei ist. Wir werden daher auch nur sagen können, daß wir dem Kunstwerk als solchem mehr oder weniger »nahekommen«, daß wir aber seinen ideellen Seinsgehalt ebensowenig wie den der Idee des Schönen überhaupt erschöpfen. Der letztere läßt sich stets nur approximativ umschreiben und daraus erklärt sich auch die große Unsicherheit in allen ästhetischen Urteilen. Werden etwa von einem modernen Maler die großen Meisterwerke der klassischen Kunst angegriffen, so werden wir in diesem Falle zwar leicht nachweisen können, daß sein ästhetisches Urteil anfechtbar ist, da er seinen Blickpunkt von vornherein außerhalb jener Kunstsphäre, über die er urteilen will, gewählt hat. Eine fruchtbare Kunstkritik aber muß sich einen immanenten Standort aneignen, der es ihr ermöglicht, die Dinge so zu sehen, wie sie gesehen sein wollen. Das ist eine *conditio sine qua non* für alle ästhetische Beurteilung. Hören wir aber die IX. Symphonie Beethovens zweimal aufgeführt von zwei verschiedenen, annähernd gleichwertigen Dirigenten und bemerken nun vielleicht zwei sehr stark voneinander abweichende »Auffassungen« des Beethovenschen Kunstwerkes, so wird es schon sehr viel schwieriger anzugeben sein, welcher von beiden den Gehalt des Kunstwerkes als solchen vollkommener ausgeschöpft hat. Es ist fast so, daß das Kriterium für die Beurteilung des Kunstwerkes um so schwächer wird und um so eher versagt, je mehr wir uns dem Kunstwerk selber nahen. Befinden wir uns einem möglichst vollkommenen Kunstwerk gegenüber, das wir möglichst vollkommen erfaßt haben, so pflegt dann auch meist ein eigentümlicher Zustand des Schweigens und der Ergriffenheit einzutreten, der uns das adäquate Erfassen des Kunstwerkes vernehmlicher ankündigt als alle Kritik darüber.

Besonders deutlich wird der transzendente und potentielle Charakter des Kunstwerkes in der Musik, der stofflosesten der Künste, die nicht einmal eines Gegenstandes im Raume bedarf, um ihre Erzeugnisse hervorzubringen. Das nur in der Zeit befindliche, musikalische Kunstwerk wird zunächst in den Geheimzeichen der Notenschrift vom Künstler fixiert und niedergelegt. Eine unmittelbare Projektion der künstlerischen Tätigkeit in ein schaubares Produkt gibt es in der hörbaren Kunst nicht. Der künstlerische Schöpfungsprozeß in der Musik kann sich nicht wie beim Gemälde in der Weise objektivieren, daß die Form des Kunstwerkes unmittelbar an einem Stofflichen sichtbar wird. Es findet vielmehr auf dem Wege vom Schöpfungsakte bis zum Erfassen des Kunstwerkes durch den Hörer eine doppelte Form von Reproduktion statt (analog dem auf der Bühne von Schauspielern aufgeführten Drama). Was ursprünglich allein im Geiste des Künstlers lebendig gewesen ist, wird zunächst von einem Orchester oder den sogenannten »ausübenden« Musikern reproduziert, woran sich dann die Reproduktion der Zuhörenden erst anschließt. Die letztere ist passiv-aufnehmend, die erstere aktiv-nacherzeugend. Wir haben also bei dem musikalischen Kunstwerk nicht einmal ein dauernd vorhandenes Substrat, woran wir unsere Kunstbetrachtungen knüpfen könnten, sondern hier muß der künstlerische Gegenstand immer wieder reproduziert, immer wieder mit Hilfe von Musikinstrumenten, deren Beherrschung selbst wieder eine künstlerische Fähigkeit besonderer Art voraussetzt, neu hervorgebracht werden, um hörbare Realität zu gewinnen. (Der Komponist wird daher auch über eine besonders intensive Einbildungskraft verfügen müssen, um sein Werk zu vollenden, da er manches Ungehörte sich vergegenwärtigen muß, was er selbst vielleicht sehr viel später erst zu Gehör bekommt. Wenn man sich erinnert, daß Beethoven seine größten Werke im Zustande der Taubheit geschrieben und selbst niemals »gehört« hat, so läßt sich daraus ermessen, wie wenig das Kunstwerk als solches durch das, was anschaulich an ihm ist und als Sichtbares oder Hörbares in Erscheinung tritt, getroffen und gekennzeichnet wird.)

Nach diesen Erörterungen stellt sich uns das Verhältnis von Logos und Psyche als ein höchst komplexes und verwickeltes dar, und seine Analyse hat demnach folgende Gesichtspunkte zu beachten, soweit sie für das von uns gegebene Beispiel in Betracht kommen.

1. Das intelligible Schöne oder die Idee des Schönen ist die *conditio sine qua non* für alle Erscheinungen des Schönen überhaupt. Sie ist überall vorausgesetzt, selbst aber niemals »rein« in Erscheinung tretend.
2. Soweit das Schöne eine empirische Gestaltung findet, sei es in Wer-

ken der Kunst oder in Naturerscheinungen (Landschaften, Menschen, Tieren, Pflanzen, Steinen), gerät es in Verbindung mit den mannigfachsten Gestaltungsformen der anschaulichen Welt. Diese sind nicht ohne weiteres der Idee des Schönen gemäß. Sie folgen zunächst und unter Umständen ganz anderen Gesetzmäßigkeiten und Ordnungen, die nichts mit dem Schönen als solchem zu tun haben. So sind alle Gegenstände der Natur in erster Linie Glieder des allgemeinen kosmischen Geschehens und als solche indifferent gegen das Schöne. Erst wenn es gelingt, sie gleichsam aus dem Strome des Werdens herauszunehmen und als ein relativ geschlossenes Ganzes zu betrachten, so werden wir gewisse Formen derselben mit der Idee des Schönen in Beziehung setzen und bestimmte Verbindungen bemerken, die für uns unter den Aspekt des Schönen fallen.

Das Schöne offenbart sich hier ersichtlich in Verbindung mit einer bestimmten empirischen Form. Indem wir von dem Verbundensein des Schönen mit dieser Form reden, deuten wir schon an, daß es nur an derselben haftet, nicht aber in ihr aufgeht. Es wird im einzelnen unser Urteil darüber, welche empirischen Erscheinungsformen wir als schön bezeichnen wollen, außerordentlich schwanken. Aber dies liegt z. T. an der »unendlichen Elastizität« der Form der Idee des Schönen selbst, die wir nie rein fassen, so daß daher auch unsere Beurteilung des konkreten Gegenstandes unter dem Gesichtspunkt des Schönen stets variabel sein wird. — Ebenso verhält es sich mit den Werken der Kunst. In der Kunst erblicken wir die von dem Menschen selbst bereitete Heimstätte für das Schöne. Denn hier ist durch das Wirken des Künstlers das Intelligible selber am Werk. Die Idee des Schönen hat in der Seele des Künstlers eine zweite Heimat gefunden und spricht sich durch sein Schaffen unmittelbar aus, indem sie aus seiner Hand einen Gegenstand hervorgehen läßt, der schon im Hinblick auf das Schöne entstanden ist. Aber auch hier muß betont werden, daß die verschiedenen Kunstgattungen normativen Ordnungen folgen, die zwar eine Beziehung zum Schönen haben, jedoch zunächst nur dem Aufbau des künstlerischen Gegenstandes als solchem dienen. Man kann sich eine formale Aesthetik denken, die lediglich die besonderen Strukturen der einzelnen Künste untersucht und von der Idee des Schönen vollkommen abstrahiert. Von der Kunst aber, als ein Ganzes betrachtet, läßt sich die Idee des Schönen so wenig trennen wie die Seele vom Körper. Der Reichtum der künstlerischen Formen muß steril bleiben, wenn nicht das Schöne sich irgendwie durch sie auszudrücken vermag. Niemals ist die bloße Form Endzweck der Kunst, sondern vielmehr Mittel, um das intelligible Schöne mit ihrer Hilfe wachzurufen.

3. Alle in der Welt vorhandenen Objekte, die irgendwie eine Formung des Schönen gefunden haben, würden dennoch für uns ihre Bestimmung verlieren, kämen sie nicht in Verbindung mit der menschlichen Seele, die das in ihnen steckende Gut erst fruchtbar machte. Der Eigenstruktur des künstlerischen Gegenstandes setzt die Seele die ihrige entgegen. Ausgestattet mit einem Organ zur Erfassung des Schönen erteilt sie dem Wahrgenommenen eine spezifische Wertantwort. Damit diese überhaupt erfolgen kann, muß zunächst eine vollkommene Apprehension des rein anschaulich Vorhandenen stattfinden; es müssen die angeschauten Teile sich zu einem Ganzen vereinigen lassen, und es erfordert meist eine arggestrengte Tätigkeit der Einbildungskraft, um diese Synthesis herbeizuführen. Ist sie eingetreten, so gewinnen wir plötzlich oder allmählich den Eindruck des »Schönen«. Dieser stellt sich jedoch keineswegs in jedem Falle ein. Denn sowohl das Objekt kann den Ansprüchen seitens der Idee bald vollkommener, bald mangelhafter genügen, als auch das aufnehmende Subjekt vermag in seiner Erlebnisfähigkeit des Schönen mehr oder minder eingeschränkt zu sein. Daraus erklärt sich auch, daß das Erlebnis des Schönen graduell abgestuft ist und aus sehr verschiedenen Gründen verschieden stark sein kann.

Ist nun der Eindruck des Schönen erfolgt, so reagiert die Seele darauf mit einer sehr komplexen Wertantwort. Denn es nimmt sowohl der Intellekt wie das Gefühl an ihr teil. Der erstere stellt den Gegenstand vor und urteilt darüber. Das letztere nimmt das nur gefühlsmäßig zu Fassende in die Innerlichkeit des Subjektes auf und gibt dem intelligiblen Charakter des Schönen eine besondere Resonanz in der menschlichen Seele. So sind drei »Vermögen« derselben an dem Gesamterlebnis des Schönen beteiligt: die Anschauung, die intellektuelle Einbildungskraft und das Gefühl. Auch das letztere ist durchaus eine Komponente von angeschautem Gegenstand und subjektivem Reflex. Man könnte hier geradezu von einer Skala der Gefühle sprechen, die anhebt mit der Reaktion auf den einfachsten Farbenton, den leisesten Klangreiz und sich steigert bis zu den erschütternden und sehr komplexen Gefühlen, die große Kunstwerke in uns auslösen, und von denen wir vielleicht sagen können, daß in ihnen das Metaphysische psychisches Ereignis geworden sei.

Aus der spezifischen Struktur der Psyche erklärt es sich sodann, daß diese in ihrer Reaktion auf schöne Gegenstände und dem Urteil darüber sich keineswegs gleichbleibt, sondern diesen gegenüber sich in einem eigentümlich fluktuierenden Zustand befindet. Eine veränderte Gefühlsreaktion auf ein Kunstwerk kann eine Veränderung im ästhetischen Urteil nach sich ziehen, und umgekehrt werden durch eine Modifikation

der Beurteilung, die durch irgendwelche bisher nicht beachtete Umstände eingetreten sein mag, neue Gefühlsnuancen hervorgerufen. Ferner wird mit der fortschreitenden Entwicklung sowohl des seelischen Lebens des Subjekts als des allgemeinen Zeitgeschmacks, dem sich das Subjekt nur schwer zu entziehen vermag, auch das ästhetische Urteil dauerndem Wandel unterworfen, obschon der Gegenstand, worauf es sich bezieht, mit sich identisch bleibt. Aber dieser muß als ein *Schönes* immer wieder aus seiner Transzendenz erlöst und in Berührung mit einem menschlichen Wesen gebracht werden, das die Schätze zu heben vermag, die dank der Idee des Schönen darin verborgen liegen. Diese allein bleibt erhaben sowohl über die Vergänglichkeit der Kunstwerke wie über die Veränderlichkeit ihrer Aufnahme durch die kommenden und gehenden Geschlechter. —

Wir konnten nun freilich nur zeigen, daß das Schöne sich zwar in den mannigfachsten Verbindungen vorfindet, daß es aber weder in dem Gegenstand, der in irgendeiner Weise unter die Kategorie des Schönen fällt, noch in der Anschauung des aufnehmenden Subjekts, noch in dessen intellektueller Einbildungskraft, noch in dem begleitenden Gefühle *aufgeht*, obschon alle diese Faktoren zusammenwirken müssen, damit das Schöne psychisches Erlebnis wird. Es ergab sich also nur, daß das Schöne als solches weder mit empirischer Gegenständlichkeit, wie immer sie auch gestaltet sein mag, noch mit irgendwelcher psychischer Disposition *koinzidiert*. Was es nun »an sich« sei, vermögen wir, wie wir schon zu Anfang betonten, nicht anzugeben. Alle Versuche, die in der Richtung einer allgemeinen Definition des Schönen liegen, müssen notwendig mißlingen und führen höchstens zu neuen nominalistischen Wendungen, mit denen jedoch für das Problem nichts weiter gewonnen ist. Gerade dieses Ergebnis aber führt notwendig zu der Fassung des Schönen als *Idee*. Wir begreifen darunter eine metalogische Form von sehr eigenartiger Struktur, die uns aber geeignet erscheint, den intelligibeln Gehalt der Welt in sich aufzunehmen. Da der letztere seinem Wesen nach irrational ist, wird kein rationaler Begriff hier zureichen. Ebensowenig wird sich das Schöne jemals empirisch festlegen lassen auf diese oder jene Gruppen von Erscheinungen. Es erweist sich vielmehr, daß das Schöne stets ein über allem Empirischen hinausliegendes Moment mit sich führt, was seine feste Zuordnung zu bestimmten Erscheinungen verhindert. Es taucht zu unserer Ueberraschung in immer neuen Verbindungen auf, und glauben wir es in irgendeiner Richtung determiniert zu haben, so sprengt es sogleich wieder diese Determination und zeigt uns in anderen Zusammenhängen einen noch unbekannten Erscheinungstypus, für den

dann unsere vorherige Begriffsbestimmung nicht mehr zureicht. Nichtsdestoweniger bleibt es aber in allen Kombinationen seinem intelligibeln Gehalt nach dasselbe. Einem derart qualitativ Einheitlichen von unendlicher Potentialität des Inhalts aber kann nur die unendlich elastische Form der Idee genügen. Wer das Schöne an sich entdecken will, muß sich in das Reich des Intelligibeln begeben. Wer im Erfahrbaren bleibt, wird die Idee als solche zwar niemals ergreifen. Dennoch wird er in unzähligen Erscheinungen ihre lebendige Wirksamkeit verspüren und das, was über aller Erfahrung hinausliegt, nichtsdestoweniger mittelbar in ihr nachweisen.

Wenn Platon die Ideen als das wahrhaft Seiende bezeichnet hatte, so verlieh er damit der bloßen Kategorie des Seins einen in ihr selbst nicht liegenden Wertcharakter. Er wollte damit zum Ausdruck bringen, daß das flüchtige Reich des empirisch Realen, worin ein endloses Werden und Vergehen stattfindet, den Namen des *S e i n s* eigentlich gar nicht verdiene. Denn seiend kann nur das Ewige, Unvergängliche, in der Zeit nicht Alternde sein. Die dauernden, unwandelbaren Formen des Logos, die jedes empirische Bewußtsein, in welcher Verhüllung und Verbindung auch immer bereits vorfindet und verwendet, sind nun in der Tat von der Art, daß sie, jeder empirischen Einzelexistenz unvergleichlich überlegen, einen unangreifbaren Seinscharakter zeigen, der sich nicht abnützen läßt und sich von allem Wechsel der Erscheinungen unberührt erhält. Diese »reinen« Formen des Geistes nun, mit der Individualität einer Psyche in Berührung geraten, führen zur Entwicklung eines geheimnisvollen, sinnlich glühenden und doch geistdurchdrungenen Lebens. Dieses Leben macht die Heimat der menschlichen Seele aus. Wie das Leben in den Tod, so ist der Logos in die Psyche verschlungen. Das bloß Empirische ist »nur« wirklich, das ideenhaft Geistige ist wahrhaft seiend, das Leben der menschlichen Seele aber, die an beiden partizipiert, ist auf dem unendlichen Wege zur Wertverwirklichung des Zeitlosen in der Zeit. Die Verbindung, die die empfängliche Psyche mit der männlichen Zeugungskraft des Logos eingeht, ist die immer sich erneuernde, hochzeitliche Tat der höheren Menschwerdung.

ERKENNTNIS UND SEIN.

VON

S. FRANK (BERLIN).

2. Die metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis¹⁾.

I.

Der Sinn des Seins, als gegenständlichen Seins, in seiner Beziehung zur Erkenntnis erschöpft sich offenbar keineswegs mit seiner Transzendenz, deren Rätsel der erste Teil unserer Untersuchung gewidmet war. Das gegenständliche Sein hat zugleich die Bedeutung des Erkenntniszieles und Erkenntnisideals. Das außerhalb unserer Erkenntnis liegende, an sich seiende gegenständliche Sein ist uns nicht nur als ein X, als das Unbekannte, gegeben; indem es zugleich das Ziel unserer Erkenntnis bildet, schwebt es uns auch in seiner eigenen absoluten Inhaltsfülle vor, wie es wahrlich an sich selber ist, und dient uns gleichsam als Vorbild, dem unsere Erkenntnis zustrebt und an dem sie gewertet wird. In jeder Erkenntnis muß deshalb notwendigerweise zweierlei vorliegen: der jeweilige tatsächliche Inhalt der Erkenntnis und die geahnte und uns vorschwebende Inhaltsfülle des Gegenstandes selber, die eben der erstere genau wiederzugeben sucht. Da der ganze Sinn der Erkenntnis eben

1) In diesem zweiten Aufsatze mache ich den Versuch, den Hauptinhalt der zwei letzten Teile meines russischen Buches »Der Gegenstand der Erkenntnis. Die Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis« (Petersburg 1915) darzustellen, nachdem im ersten Aufsatze (»Logos« Bd. XVII, H. 2) der erste Teil des genannten Werkes zur Darstellung gelangt war. Ein weit ausgreifendes und notwendigerweise ziemlich kompliziertes erkenntnistheoretisch-ontologisches System in einem Zeitschriftenaufsatze wiederzugeben, kann überhaupt nur unvollkommen gelingen. Die Hauptgedanken und ihre inneren Verzweigungen können dabei nur schematisch skizziert resp. nur andeutungsweise erläutert werden. Diese Schwierigkeit ist für diesen zweiten Aufsatz, worin eine ganze Reihe von logisch-ontologischen Problemen zur Behandlung kommt, besonders groß. Für weitere Klärung des ganzen Problemenkomplexes muß ich auf die ausführliche Analyse in meinem oben genannten russischen Werke hinweisen.

darin besteht, daß sie die »Wahrheit«, d. h. die Inhalte des Seins selber zu ergreifen und darzustellen hat, so darf diese phänomenologisch klar vorliegende und unabwendbare Zweiheit zwischen der wahren, an sich seienden Inhaltsfülle des Gegenstandes und ihres jeweiligen Erkenntnisbildes von keiner Erkenntnistheorie geleugnet werden.

Nun stößt aber dieser Sachverhalt scheinbar auf den bekannten Widerspruch, an dem die gewöhnliche dualistische »Abbildtheorie« des sog. naiven Realismus scheitert. Das Erkennen als ein »Kopieren« oder »Ab-bilden« eines Originals — des Seins selber — zu deuten ist bekanntlich deshalb unmöglich, weil das »Haben« des Originals hier mit seinem »Erkennen« eben gleichbedeutend ist. Das »Ab-bilden« ist also entweder unmöglich, insofern wir das Original dazu noch gar nicht »haben«, oder aber sinnlos, insofern wir das Original selber schon besitzen, d. h. durch unsere Erkenntnis erfassen. Kants bekannter Satz: »außer unserer Erkenntnis haben wir doch nichts, womit wir unsere Erkenntnis vergleichen könnten«, scheint gewissermaßen ein selbstevidenter Schluß aus dieser Einsicht in die Sinnwidrigkeit der Abbildtheorie zu sein.

Und doch darf dieser Satz, wieviel Wahrheit ihm auch zugemessen werden muß, nicht im idealistischen Sinne einer inneren Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit der Erkenntnis- und Ideenwelt gedeutet werden — was wir schon vorher gezeigt haben. Dieser idealistische Ausweg, der sich aus der Verneinung der naiven Abbildtheorie gleichsam von selbst ergibt, ist doch ein Irrweg, weil er eben der notwendigen Struktur, dem Sinne selber der Erkenntnis widerspricht. Die gegenständliche Natur der Erkenntnis, ihre notwendige Beziehung zum Sein selber, birgt mithin in sich, außer der vorher schon behandelten Paradoxie des *Transzendenzverhältnisses*, noch die andere Paradoxie, daß wir das Sein selber auch seinem *Inhalte* nach schon irgendwie »haben« müssen, um es zu erkennen und unsere Erkenntnis an ihm zu bewerten. Wie unbegreiflich und paradox dieser Sachverhalt auch erscheinen mag, er darf nicht umgangen resp. geleugnet werden. Die evidente Falschheit der gewöhnlichen Abbildtheorie ist eben Falschheit eines bestimmten Deutungsversuchs dieses Sachverhalts, berechtigt aber keineswegs zur Leugnung des evidenten Sachverhalts selber; seine Möglichkeit und sein wahrer Sinn in seiner ganzen Prägnanz müssen im Gegenteil klar aufgewiesen werden. Wenn wir also vorher zu zeigen versucht haben, wie es dazu kommen kann, daß wir das Sein als ein X, als Unbekanntes, mithin vor seiner Erkenntnis doch wahrlich »haben« — worin eben das Rätsel der Transzendenz besteht —, so ist es jetzt unsere Aufgabe, den wahren Sinn des rätselhaften »Habens« der *Inhaltsfülle* des Seins, an der

wir eben unsere Erkenntnisleistungen messen — eines »Habens« also, das wiederum seiner spezifischen Fixierung in der »Erkenntnis« vorausgeht — zu bestimmen.

Bevor wir aber die Lösung dieser Aufgabe in ihrer ganzen Bedeutungsfülle in Angriff nehmen, müssen wir ein Teilmoment ihrer untersuchen. Wie schon angedeutet, besteht der Unterschied zwischen dem Inhalte des gegenständlichen Seins selber und jeglichem Erkenntnisinhalte jedenfalls darin, daß der erstere als eine absolute Fülle, als allerschöpfende Ganzheit uns gilt, wogegen der letztere tatsächlich immer als etwas Partielles, Unvollendetes, der letzten Fülle nur Zustrebendes erscheint. Um zu begreifen, was dieser Unterschied eigentlich bedeutet und woher er kommt, müssen wir zunächst das Wesen des Erkenntnisganges selber, seines ständigen Hinausschreitens über seinen jeweiligen Stand untersuchen. Diese Bewegung der Erkenntnis zu ihrem Grenzziele ist — sofern sie der Erkenntnis selber immanent ist — im **Schl u ß p r i n z i p** gegeben, wonach das schon Erkannte den Grund für weitere Erkenntnis in sich enthält. Es ist, mit anderen Worten, die Beziehung zwischen Grund und Folge, um die es sich hier handelt.

Was ist der Sinn dieser Beziehung, und worin ist ihre Möglichkeit begründet? Haben wir eine inhaltlich bestimmte Erkenntnis A — also das Urteil: »A ist«, worunter wir alle möglichen Urteilsformen und Urteilskomplexe subsumieren können — so soll daraus die neue Erkenntnis »B ist« folgen. Nun enthält offenbar der Inhalt A, insofern wir ihn begrifflich fixiert denken, keineswegs ein B, denn nach dem Satz der Identität und des Widerspruchs ist A eben A und kein non-A, mithin kein B. Die begriffliche Bestimmtheit A enthält also nichts außer sich selber und schließt jeden anderen Inhalt aus. Aus dem A selber kann man kein B gewinnen oder zu keinem B gelangen. Geschieht es dennoch, so kann es nur infolge einer anderen Erkenntnis geschehen, die da lautet: »Wenn A ist, so ist auch B« (oder »aus A folgt B«). Rein formell betrachtet, könnte also jeder Schluß als ein hypothetisch-kategorischer Schluß vom *modus ponens* betrachtet werden: »wenn A ist, so ist auch B; nun ist A; folglich ist auch B«¹⁾.

Es scheint hier alles in Ordnung zu sein; betrachtet man aber die Sache näher, so erblickt man sofort, daß eben hier die wahre Schwierigkeit

1) Daß der sogenannte *modus tollens*, durch den von der Abwesenheit der Folge zur Abwesenheit des Grundes geschlossen wird, demgegenüber keine selbständige Schlußform bildet, ist selbstverständlich: denn die Abwesenheit der Folge ist dabei wiederum eben der Grund, auf den sich der Schluß aufbaut. Mithin haben wir im *modus ponens* die universale Schlußform schlechthin, da Schluß eben Uebergang vom Grunde zur Folge ist.

beginnt. Denn wenn man die Regel »wenn A ist, so ist auch B« als eine Prämisse ansieht, also als einen neuen Erkenntnisinhalt, der zum Inhalt »A« hinzukommen muß, um den Folgesatz zu begründen — wie wir genötigt waren, es zu tun — so findet man sich sofort zu einem ganz hoffnungslosen regressus ad infinitum zurückgeführt. Denn die beiden Prämissen enthalten doch wiederum offenbar den Folgesatz keineswegs »analytisch« in sich — das ist schon daraus ersichtlich, daß die Prämisse »wenn A ist, so ist auch B« den Inhalt B eben nur in hypothetischer Form enthält, wogegen er im Folgesatz in kategorischer Form erscheint — sondern sind eben nur der Grund, aus dem das »B ist« synthetisch folgt. Wenn dem aber so ist, so haben wir eigentlich keinen Schritt vorwärts zur Erklärung des Schlußprinzips getan. Denn auch hier entsteht dieselbe Frage: Wie kommt es, daß eine bestimmte Erkenntnis (sei sie in einer oder mehreren Prämissen enthalten) nicht nur ihren eigenen begrifflich bestimmten Inhalt besagt, sondern darüber hinaus noch etwas anderes, was in ihr selber gar nicht enthalten ist. Und es ist von selbst klar, daß keine etwaige Hinzufügung einer neuen Prämisse (etwa des Inhalts: »wenn A ist, und wenn der Satz gilt, daß aus A B folgt, so ist auch B«) uns hier aus der Schwierigkeit helfen kann, denn sie ist nur ein weiteres Glied in dem regressus ad infinitum, der sich jedem Versuche, in dieser Form vom Grunde zur Folge wirklich zu gelangen, entgegenstellt. Wieviel inhaltlich bestimmte Erkenntnisse (»Prämissen«) wir auch aneinander ketten mögen, wir kommen nie über ihren eigenen Inhalt hinaus, können also zur Folge, als einer neuen Erkenntnis, keineswegs gelangen.

Offenbar liegt die Schwierigkeit in dem schon erwähnten Umstande, daß jeder begrifflich bestimmte Inhalt, sei es eine einzelne Bestimmtheit A, oder auch eine Beziehung zwischen den Bestimmtheiten A und B, nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs nur von sich selber zeugt und keinen Anweis darüber hinaus enthält. Auch können deswegen die einzelnen Inhalte von sich selbst aus gar nicht zusammengefaßt, in eine höhere Einheit gebracht werden, denn jeder ist etwas Ruhendes, in sich Geschlossenes, das in keinem inneren Zusammenhange mit einem anderen steht. Fügt man ihnen aber die Regel ihres Zusammenhanges äußerlich hinzu und versucht gleichsam durch diese Regel sie zusammenzukitten, so erscheint diese Regel selber als ein neuer, wiederum in sich geschlossener Erkenntnisinhalt, bei dem wir auf dieselbe Schwierigkeit stoßen. Die Aporie bildet eine genaue Analogie zu den bekannten Zenonischen Bewegungsaporien: zerlegt man die Bewegung in einzelne Teile und sucht sie aus diesen zusammenzufassen, so erscheinen die Teile

als einzelne Ruhepunkte resp. unendlich kleine Ruhezustände, von denen jeder nur »in sich« ist, also keine Bewegung, keinen Uebergang enthält und die mithin auch in ihrer Gesamtheit keine wahre Bewegung ergeben.

Die Analogie selber deutet uns den zunächst hier einzuschreitenden Weg an: ebensowenig wie die räumliche Bewegung, kann die im Schlusse gegebene logische Bewegung als eine Summe von diskreten Einzelteilen betrachtet werden; sie ist im Gegenteil, wie jene, eine primäre kontinuierliche Einheit, die zwar hinterher in Einzelteile zerlegt, nicht aber, als Einheit, von ihnen zusammengesetzt werden kann. Zerschneidet man die schöpferische Einheit des logischen Zusammenhanges in einzelne, begrifflich fixierte Teile, so hat man eben »die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band«.

Der Ausweg scheint zunächst darin zu liegen, den Schluß nicht als eine sekundäre Zusammenfassung von Einzelinhalten (Prämissen), aus der angeblich die Folgerung auf irgendeine Zauberart entspringt, zu betrachten, sondern eher als eine primäre Einheit, die den Grund mit der Folge zugleich enthält und erst hinterher in diese Zweiheit zerlegt werden kann. Der Schluß: »A ist; aus A folgt B; also ist B«, erscheint hiermit seinem logischen Wesen nach dem einfachen Urteile »A ist B« identisch, wo wir doch — wie es schon von Kant eingesehen wurde — nicht etwa hinterher die Inhalte A und B zusammenbinden, sondern sie in ihrer primären Einheit, als etwas Ganzes sozusagen »aus einem Gusse« haben. Nicht der Folgesatz »folgt« eigentlich, streng genommen, aus den Prämissen, sondern beides folgt aus der primären Einheit AB, nur so, daß zunächst die Prämisse A gleichsam begrifflich herausgeschält wird, und dann der Rest B evident erblickt wird. Der Schluß ist kein Aneinanderketten von einzelnen isolierten Gliedern, sondern ein Auseinanderwickeln eines ununterbrochen-einheitlichen Fadens.

An sich ist diese Deutung ganz richtig; sie muß aber noch genauer bestimmt und zu ihrer letzten Grundlage zurückverfolgt werden, damit uns wirklich geholfen wird. Denn in ihrer soeben angeführten Form wird zwar eine Schwierigkeit aufgehoben, aber sofort durch eine andere, ebenso bedeutende ersetzt. Bestünde nämlich die wahre Grundlage des Schlusses von A zu B in der intuitiv erfaßten Einheit AB (resp. in der unmittelbaren Erkenntnis »A ist B«), wäre mithin die Folge mit derselben Unmittelbarkeit gegeben, wie der Grund selber, so gäbe es offenbar kein wahres »Schließen«, keinen U e b e r g a n g von einem Inhalte zum anderen. Zu einer Stelle gelangen, in der man schon von vornherein ist, ist offenbar sinnlos und unmöglich. Das Rätsel des Schlusses, als eines

Ueber-sich-selber-hinausgehen, Zu-einem-anderen-gelangen, bliebe mithin auch hier ungelöst.

Diese Schwierigkeit löst sich wiederum durch das genaue Betrachten des Sinnes der Aufgabe selber. Wir müssen, wie vorher gezeigt, vor den Teilen allerdings das Ganze haben; aber doch nicht in der Form, daß mit ihm zugleich die Teile, mithin die Folge, schon unmittelbar gegeben seien, sondern in der Art, daß die Teile im ganzen irgendwie potentiell enthalten sind und durch Analyse aus ihm folgen. Das Ganze AB darf nicht als die Summe oder Einheit von fertigen Bestimmtheiten A und B betrachtet werden; es muß im Gegenteil so gedeutet werden, daß es nur den Kern, die Potenz der entwickelten Erkenntnis »A ist B«, zweier erkannten Bestimmtheiten samt ihrem Zusammenhange enthält. Aus der undifferenzierten Einheit $a\ b$, die als Potenz und Grundlage der aus ihr folgenden begrifflichen Erkenntnis gelten muß, sondert sich zunächst die Erkenntnis A, mithin das Urteil »A ist« ab; indem wir zugleich in dem Rest C die Potenz zur Bestimmtheit B erblicken, bilden wir das Urteil »A ist B« (das eigentlich bedeutet: AC ist B), womit auch das Vorhandensein von B, mithin die Schlußfolgerung »B ist« gegeben ist.

Das Wesen des Schlusses, als des Exponenten der dynamischen Natur der Erkenntnis, ihres ständigen über sich selber Hinausgehens, wodurch sie ihre notwendige Partialität und Unvollendetheit an die Inhaltsfülle des Gegenstands durch ständige Selbsterweiterung anzupassen sucht, setzt mithin eine intuitiv erfaßte primäre Einheit voraus, durch deren Entwicklung und begriffliche Analyse diese Erweiterung vor sich geht. Wir müssen dabei bedenken, daß das vom Zusammenhange zwischen A und B gesagte selbstverständlich vom Zusammenhange aller möglichen Bestimmtheiten, also vom System der begrifflichen Erkenntnis überhaupt gilt. Das setzt offenbar voraus, daß die besagte primäre Einheit selber nicht als eine Partielle gedacht werden, mit keinem bestimmten Inhalte $a\ b$ sich erschöpfen kann, sondern die unendliche Einheit alles Gedachten und Erkennbaren überhaupt umfassen muß, also unserer Bezeichnung gemäß nicht ein $a\ b$, sondern ein $a\ b\ c\ d\ e\ f\ g\ h\ \dots$ bedeutet, aus dem die einzelnen Bestimmtheiten, also zunächst A, dann B, und dann alle weiteren, samt ihren Zusammenhängen entwickelt werden können. Diese »primäre Einheit« ist also eine »Alleinheit«, an deren intuitivem Erfassen unsere begriffliche Erkenntnis sich orientiert, so daß diese Alleinheit die Grundlage des sich ständig erweiternden, potentiell unendlichen Systems der begrifflichen Bestimmtheiten und ihrer Zusammenhänge bildet.

Was bedeutet aber diese primäre Einheit $a\ b$ in ihrem Unterschiede von der Erkenntnis »A ist B«? Das »Folgen« der letzteren aus der ersteren

muß offenbar schon einen anderen Sinn haben, als der besprochene Uebergang vom Grunde zur Folge; denn sonst würde unsere ganze komplizierte Betrachtung auf ein klägliches idem per idem hinausgehen. Kann man aber überhaupt das »Folgen« noch in einem anderen Sinne nehmen? Stehen wir hier nicht vor dem Dilemma: Entweder ist das $a\ b$ seinem Inhalte nach der Einheit der Bestimmtheiten A und B i d e n t i s c h, dann haben wir uns eigentlich nicht vom Flecke gerührt; oder aber ist es v o n i h r v e r s c h i e d e n, hat einen a n d e r e n Inhalt, als die Bestimmtheiten A und B , und dann stehen wir wiederum vor der besprochenen Problematik des synthetischen Ueberganges vom Grunde zu einer von ihm inhaltlich verschiedenen Folge, und haben also durch unsere Analyse nichts gewonnen?

In der Tat: denken wir uns die Beziehung zwischen der »primären Einheit« und dem Gebiet der begrifflichen Bestimmtheiten in den Kategorien der Identität und des (abstrakt-begrifflichen) Unterschiedes, so ist ein dritter Ausweg hier — nach dem Satze des ausgeschlossenen Dritten — schlechthin unmöglich. Der wahre Sinn aber der von uns postulierten »primären Einheit« besteht eben darin, daß wir hier ein Gebiet entdecken, das über das Geltungsbereich dieser Kategorien prinzipiell hinausgeht. Um das zu begründen, müssen wir uns vom Sinne und den Möglichkeitsbedingungen der sogenannten Denkgesetze Rechenschaft geben.

Es ist nicht schwer zu zeigen, daß jeder Versuch, diese »Denkgesetze« als Beziehungen zwischen Bestimmtheiten, die dabei schon als von vornherein fertig gegeben gedacht werden, darzustellen, ganz aussichtslos ist und zu Sinnwidrigkeiten oder leeren Tautologien führt. So enthält die gewöhnliche Formel des Identitätsgesetzes » A ist A « zunächst die Tautologie, daß in ihr ein A , als »Etwas Identisches« demselben Identischen gleichgesetzt wird; zugleich enthält sie auch den Widerspruch, daß sie zwei A , also zwei verschiedene Objekte, für identisch erklärt, wogegen Identität als solche eine Mehrzahl überhaupt nicht zuläßt. So enthält auch die Formel des Widerspruchsgesetzes » A ist nicht non- A « die Tautologie der Behauptung, daß Etwas von dem verschieden ist, was von ihm selber verschieden ist (was höchstens nur die Umkehrbarkeit der Unterschiedsbeziehung aussagt, diese Beziehung selber aber nur sinnlos wiederholt, ohne ihr Wesen zu formulieren). Und endlich enthält der Satz vom ausgeschlossenen Dritten in der Formel: »Alles Denkbare ist entweder A , oder non- A , und ein Drittes gibt es nicht« d i e Sinnwidrigkeit, daß im Subjekt dieses Satzes wir eben das Dritte haben, dessen Möglichkeit der Satz leugnet: denn wäre dieses Subjekt selber entweder A , oder

non-A, so könnte von ihm eben nicht behauptet werden, daß es beides (A und non-A) in sich enthalten kann, denn es wäre eben nur eins von beiden, und nicht das zweite.

Alle diese Sinnwidrigkeiten und Tautologien ergeben sich offenbar daraus, daß wir versuchen, die Denkgesetze als Beziehungen zwischen schon fertig gegebenen Bestimmtheiten A und non-A zu formulieren, wogegen sie tatsächlich die Möglichkeitsbedingungen sind, auf Grund deren die begriffliche Bestimmtheit überhaupt (also ein A und ein non-A) erst entsteht. Die drei sogenannten Denkgesetze sind tatsächlich nur drei abstrakt erfaßte Momente des Bestimmtheitsprinzips, d. h. des Prinzips, durch den das Denkbare und Erkennbare die Form einer logischen Bestimmtheit erhält. Alles Denkbare wird nämlich 1. zunächst als Identisches, d. h. als strenge Einheit gedacht, infolge deren es als »Etwas überhaupt« erscheint, 2. als ein sich Unterscheidendes, in der Beziehung des »Einen« zum »Anderen« stehendes und durch diese Abhebung sich spezifizierendes und zwar 3. so, daß es sich durch diese Funktion des Unterscheidens eindeutig als ein »Solches«, ein genau bestimmtes, einzigartiges »Quale« konstituiert.

Wenn aber somit die Bestimmtheit erst aus diesen Bedingungen, die den drei »Denkgesetzen« entsprechen, entsteht, durch sie gleichsam erzeugt wird, so bedeutet das offenbar, daß sie aus etwas anderem entsteht, mithin ein Gebiet oder eine Seinsschicht voraussetzt, die diesen Bedingungen nicht unterworfen ist. Das Wichtigste in unserem Zusammenhange ist dabei das, was in der Funktion der Negation oder des Unterschiedes enthalten ist und den zwei letzten von diesen drei Momenten des Bestimmtheitsprinzips entspricht. Es besagt, daß die Bestimmtheit sich dadurch wahrlich konstituiert, daß sie sich von etwas Anderem und von allem Anderen unterscheidet oder abhebt. Ein A konstituiert sich nur durch seine negative Beziehung zum non-A. Wollen wir der vorher erwähnten, hier uns wiederum drohenden Tautologie oder dem idem per idem entgehen, so müssen wir den Sachverhalt so bestimmen, daß ein A aus einer Einheit hervorgeht, die gleichsam den Hintergrund sowohl für A, als für non-A bildet und aus dem das A eben zugleich mit dem non-A durch eine Differenzierung, durch ein Sich-Abheben entsteht. Eine Bestimmtheit A ist nur dadurch möglich, daß sie auf der Grundlage einer Einheit ($A + \text{non-A}$) — die eben nicht als nachträgliche Summe, sondern als primäre Einheit gedacht werden muß — entsteht. Die Beziehung des A zum non-A ist nur eine Folgeerscheinung seiner Beziehung zu der umfassenden primären Einheit, die nach der Funktion des Unterschieds in korrelative Teile A und non-A zerfällt, so daß A auch

weiterhin nur in dieser Korrelation, die sein ganzes Wesen ausmacht, mithin also auf der Grundlage der primären Einheit besteht und denkbar ist.

Das Ergebnis dieser Untersuchung besteht also darin, daß das Gebiet der begrifflichen Bestimmtheiten, mithin auch ihrer Zusammenhänge, nur auf Grund eines anderen Bereiches — des der primären Einheit, die — da sie, als Einheit von A und non-A alles Denkbare umfaßt — der allumfassenden Alleinheit gleichkommt —, möglich ist, was mit dem Ergebnis unserer vorherigen Analyse zusammenfällt. Das neue dabei ist aber dieses: da das Gebiet der begrifflichen Bestimmtheit aus dieser Grundlage durch das Bestimmtheitsprinzip oder die sog. »Denkgesetze« entsteht, so sind diese Denkgesetze an diese Grundlage selber unanwendbar, da die letztere eben die »transzendente« Bedingung ihrer Möglichkeit selber ist. Diese Grundlage muß also als eine *metalogische* bezeichnet werden. Es ist das Gebiet, das Nicolaus von Cues im Sinne hatte, als er (nicht ganz adäquat) von der *Coincidentia oppositorum* im Absoluten sprach. Dieses Gebiet ist selbstverständlich nicht in dem Sinne von dem der Geltung der Denkgesetze unterworfenen Gebiete der begrifflichen Erkenntnis unterschieden, daß es diesen Gesetzen »widersprechen« kann resp. ihnen »Widersprechendes« enthält. Denn wohin das Bereich des Widerspruchsprinzips nicht heranreicht, da darf sinngemäß schon von keinem Widerspruche die Rede sein. Sondern es unterscheidet sich nur in dem Sinne, daß an es die Denkgesetze unanwendbar sind; es gibt hier eben deshalb keine Möglichkeit, kein Raum für ihre Anwendung, weil sie selber erst aus dieser Grundlage, die sie somit überragt, entstehen und ihren Sinn erhalten.

Mithin liegt die Lösung der Aporie des Verhältnisses zwischen der primären Einheit und dem System der Bestimmtheiten darin, daß diese zwei Gebiete zwar verschieden sind, aber in einem Sinne, der mit dem logisch-inhaltlich bestimmten Unterschiede, wie er durch das Widerspruchsprinzip konstituiert wird, nichts gemein hat. Die Beziehung kann auch andererseits so ausgedrückt werden, daß es sich in beiden Gebieten um *gleiche* Inhalte handle, die damit doch nicht im Sinne des Identitätsprinzips *identisch* sind. Kurz, es handelt sich um einen Unterschied, der in einer ganz anderen logischen Dimension liegt, als die der Urteilsqualität. Am nächsten wäre sie durch Analogie mit *modalen* Unterschieden zu erklären, weil es sich hier nicht um qualitative Inhaltsunterschiede, sondern um einen Unterschied in der Tiefendimension, in der Relation zum Seinsurgrunde, und den dadurch bestimmten Unterschied in der *Seinsform* handelt. Zwischen dem Gebiete der primären

Einheit und dem der logischen Bestimmtheiten besteht eine Beziehung, die als *metalogische Ähnlichkeit* (resp. ihr entsprechende Unähnlichkeit) bezeichnet werden kann, die mit der Identitäts- und Widerspruchsbeziehung nichts zu tun hat.

Das allgemeine Ergebnis, zu dem wir damit gelangt sind, besteht darin, daß wir nicht *eine* Erkenntnis, sondern notwendigerweise zwei Erkenntnisarten besitzen, von denen die eine die schöpferische Grundlage, den »Ursprung« für die zweite bildet. Das Residuum, das letzte Produkt unserer Erkenntnis wird in begrifflichen Bestimmtheiten A, B, C ausgedrückt, die einerseits durch ein gegenseitiges Sichabheben und Unterscheiden sich konstituieren und andererseits ihr inneres Wesen zugleich mit ihrem Zusammenhange mit anderen Bestimmtheiten offenbaren, also als Glieder einer systematischen Einheit erscheinen. Aber dieses Erkenntnisprodukt wird nur aus einer anderen Erkenntnisart geschöpft, in der der Inhalt als vor- und überbegriffliche kontinuierliche allumfassende Einheit, mithin in metalogischer Form gegeben ist. Der Uebergang eines X, des unbekannten und noch unerkannten Gegenstandes, in einen begrifflich fixierten Erkenntnisinhalt kann nur durch Vermittlung dieser intuitiven Erkenntnisart vor sich gehen. Dieses X muß sich uns zunächst als ein in der allumfassenden Fülle der intuitiv gegebenen metalogischen Einheit versunkenes Teilmoment *a b* offenbaren, um auf dieser Grundlage erfaßt und als die Bestimmtheiten A und B und ihr Zusammenhang »A ist B« begrifflich fixiert und dadurch gleichsam isoliert zu werden ¹⁾. Vergleichen wir dieses Ergebnis mit der Hauptfrage, von der wir ausgegangen sind, mit der Frage nämlich: wie es möglich ist, daß wir den Gegenstand in seiner Inhaltsfülle schon irgendwie »haben« müssen, um ihn zu erkennen — so kann hier vorläufig nur andeutungsweise gesagt werden, daß diese Dualität mit der von uns erkannten Dualität der Erkenntnisarten offenbar zusammenhängt und sich mindestens teilweise auf die letztere zurückführen läßt. Die mit der Erkenntnisstruktur selber gegebene und deshalb unabwendbare Einsicht, die durch keinen Idealismus, durch keinen Hinweis auf die Sinnwidrigkeit der gewöhnlichen Abbildtheorie zu entkräften ist, daß unsere Erkenntnis den irgendwie schon vorher gegebenen Inhalt der Dinge selber reproduzieren und nachbilden muß, findet mindestens eine teilweise Bestätigung in dem von uns eingesehenen Zusammenhange, wonach unsere begriffliche Erkenntnis doch ein gewisses »Abbilden«, eine gewisse nachträgliche Formung eines primär gegebenen Seinsbildes ist.

1) Wie es Plotin sagt: *ἔχουμεν ὄν καὶ τὰ εἶδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ ὡς ἀνειλιγμένα καὶ ὡς κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῶ ὁμοῦ τὰ πάντα* Ern. I, 1, 8.

Nun beginnt aber damit sofort eine neue Schwierigkeit. Was soll eigentlich dieser Begriff eines »primär gegebenen Seinsbildes« bedeuten? Verfallen wir nicht damit in die ganze Sinnwidrigkeit des naiven empiristischen Realismus; wonach die Dinge selber uns unmittelbar gegeben sind, um dann von unserer Erkenntnis wiederum abgebildet zu werden? Sind wir doch selber — im vorigen Teile unserer Untersuchung — von der Einsicht geleitet worden, daß eigentlich nichts im strengen Sinne des Wortes »unmittelbar« gegeben ist, daß jede Erkenntnis ein Eindringen in ein X, in ein Unbekanntes — als welches uns der Gegenstand selber wirklich unmittelbar vorliegt — ist. Und haben wir einmal dieses »Seinsbild« — was doch schließlich nur Seinserkenntnis bedeuten kann —, welchen Sinn kann noch eine weitere Fixierung seiner in der sekundären, begrifflichen Erkenntnis haben?

Es sind mithin zwei verschiedene Fragen, die wir hier jede für sich zu beantworten haben. Zunächst: was bedeutet das primär gegebene, intuitiv erfaßbare alleinheitliche Seinsbild und in welcher Beziehung steht es zu dem Sein, als Gegenstande der Erkenntnis, also zum unbekannten X, worauf sich die Erkenntnis zu richten hat? Wir dürfen wohl sagen: es handelt sich um das Problem der »primären Bestimmung«, der ersten und entscheidenden Erkenntnisleistung, wonach das X, das Unbekannte, überhaupt primär erkannt wird, die Dunkelheit des Unbekannten zur Helle des Erkannten gelangt. Insofern wir diese Frage aufwerfen, kann schon von einem »naiven Realismus«, dessen Naivität eben darin besteht, daß er sich dieser Frage gar nicht bewußt ist, keine Rede sein.

Bekanntlich ist das der Punkt, an dem nicht nur der naive empiristische Realismus scheitert, sondern der auch für den verfeinertsten kritischen Idealismus verhängnisvoll wird. Hoffentlich wird sich jetzt schon niemand von dem verschwommenen Gerede von einem »Erzeugen« der Inhalte durch das Denken oder im Denken befriedigt fühlen. Wie es kommt, daß ich hier und jetzt, in einem bestimmten Punkte, ein genau bestimmtes Etwas, z. B. einen roten Fleck erblicke — eben einen roten, und nicht etwa einen grünen oder gelben und eben einen Farbfleck und nicht etwa einen Ton oder sonst was — diese Frage ist vom Standpunkt eines Panlogismus, eines »Erzeugens« durch das »reine Denken« schlechthin unlösbar. Das Erfassen »dieses da« bestimmten Inhalts muß doch einen Grund, einen Stützpunkt in der Realität, im Gegenstande selber haben, schon deshalb, weil alle Denkkategorien doch allgemein sind und den Grund für die Besonderheit des »hier und jetzt« vorliegenden Inhalts nicht enthalten können. Andererseits aber ist jedes »Haben« eines Inhalts gleichbedeutend seiner Erkenntnis, und kann also der letzteren nicht voraus-

gehen. Wie kann man überhaupt diesem scheinbar hoffnungslosen Dilemma entgehen?

Im vorigen Teil unserer Untersuchung haben wir als Ausgangspunkt unserer Betrachtungen die im strengsten Sinne immanente Gegenwart, das »hier und jetzt« unmittelbar Gegebene oder vielmehr im Erlebnis vorliegende benutzt und zu zeigen versucht, das mit ihm zugleich alles Transzendente, Nichtgegebene, Entfernte durch die primäre Evidenz des überzeitlich-allumfassenden Seins für uns unmittelbar »vorhanden« ist. Derselbe Weg steht uns auch hier offen. Einen von selbst, gleichsam in fertiger Form gratis »gegebenen« Erkenntnisinhalt gibt es nicht; jeder Erkenntnisinhalt ist zugleich Erkenntnisprodukt, Ergebnis einer Arbeit der Erkenntnis, eines erkenntnisartigen Eindringens in das Unbekannte. Daraus folgt aber keineswegs, daß diese Arbeit keinen Stützpunkt außer sich selber hat. Denn ihr geht das unmittelbar Erlebte, das Erlebnis erfüllende und in ihm immanent Vorliegende voraus, das gleichsam als Rohmaterial den Stützpunkt jeglicher Erkenntnis bildet und ihr eine inhaltsvolle Besonderheit verleiht. Die Erkenntnisleistung besteht aber im Erfassen des immanenten Erlebnisinhalts eben im Zusammenhange des allumfassenden Seins, gleichsam im Erblicken seiner auf dem Hintergrunde der überzeitlichen Einheit, die das Wesen des Seins ausmacht. Das unsagbare, vor jeder Erkenntnis im Erlebnis vorhandene »Etwas«, das weiterhin als etwas »Rotes« erkannt wird, wird eben dadurch bestimmt, daß es gleichsam über sich hinaus, d. h. über seinen immanenten Erlebnisgehalt erweitert und als Teilmoment eines allumfassenden Ganzen, des Seins selber erblickt wird. Darin eben besteht die »objektivierende« Funktion der Erkenntnis, die den Erlebnisinhalt in einen Gegenstandsinhalt, in ein Seinselement verwandelt oder vielmehr ihn in diesem seinen wahren Wesen erfaßt. Zunächst wird das Erlebte »Augenblicksetwas« durch seine Verbindung mit der überzeitlichen Einheit, durch ein Erfassen seiner, als Moment dieser Einheit, zu einem »Etwas überhaupt« im Sinne eines überzeitlich-einen, identischen Inhalts. Zugleich damit, indem dieses »Etwas« in Zusammenhang mit der allumfassenden Inhaltsfülle des Seins überhaupt gezogen und gleichsam auf dem Hintergrunde dieser Alleinheit erfaßt wird, — die doch keine abstrakte, alles Mannigfaltige in sich verschlingende Einerleiheit, sondern eben konkrete Einheit der Mannigfaltigkeit ist — erhält es in dieser Einheit seine Stelle und wird damit als ein »Solches«, als ein einzigartiges »Quale« erfahren.

Das ist das Wesen dessen, was man die primäre Bestimmung, die Intuition des Seinsinhalts nennen darf. Der Vorgang bleibt seinem Wesen

nach derselbe, gleichviel, ob es sich um einen konkreten, um einen hier et nunc »gegebenen« Inhalt, oder um »ideelle Wesenheiten«, um Bestimmung des Allgemeinen, als solchen, handelt. Denn er ist gleicherweise *B e s t i m m u n g*, d. h. Erblicken eines Teilmoments — ob es nur allgemeine qualitative, oder zugleich räumlich-zeitliche Individuation ist — im Zusammenhange des Ganzen, der Alleinheit. Wesentlich dabei ist, daß jedes Erfassen eines »Dieses«, einer Besonderheit, eben im Ueber-schauen des Ganzen, der Alleinheit und im intuitiven Erblicken einer Besonderheit als integrierenden Teilmoments des Ganzen besteht, so daß der besondere Inhalt sich eben durch seine Stelle in der Alleinheit konstituiert.

Daß Einzelinhalte oder »Wesenheiten«, nicht als solche, in ihrer fertigen Bestimmtheit unmittelbar gegeben sind, sondern ihr Wesen, ihre spezifische Bestimmung eben in einer Relation, im Zusammenhange mit Anderem erhalten — diese Ueberzeugung ist schon in der Kantschen Erkenntnislehre, nämlich im Prinzip der synthetischen Einheit der Erkenntnisstruktur enthalten, und wurde insbesondere von der »Marburger« Schule als Grundlage ihres transzendental-logischen Systems benutzt. Gewöhnlich bestimmt man aber dabei diese Einheit eben als eine *s y s t e m a t i s c h e* Einheit, als eine Ordnung und Hierarchie der *b e g r i f f l i c h e n* Bestimmtheiten, und schiebt sie in das Innere der Erkenntniswelt hinein. In diesem Sinne wird »Substanz« in »Funktion«, »Inhalt« in »Relation« aufgelöst. Die unüberwindbare Schwierigkeit, das *ὑπερῶν πρότερον*, das dabei entsteht, besteht aber darin, daß das abstrakte Moment der »Relation« oder »Funktion«, das eigentlich nur im Zusammenhange mit dem gedacht werden kann, was in der Relation oder in Funktionsbeziehung steht, zur alleinigen schöpferischen Urgrundlage der Inhalte selber ganz unrechtmäßig erhoben wird. Die »Relation« oder das »System«, als leeres Schema, muß dabei geheimnisvoll aus sich selber die Inhalte gebären oder erzeugen. Wenn es aber auch wahr und bedeutsam ist, daß die Glieder A und B ihrer Relation untereinander nie vorausgehen können, nicht als solche zuerst gegeben sind, um dann zu einer gegenseitigen Relation erst zu führen, so ist es andererseits selbstevident, daß auch die Relation zwischen ihnen vor ihnen selber nicht bestehen kann. Das wirklich erste und primäre kann weder in den Einzelinhalten, noch in der Relation, sondern nur in der *E i n h e i t* beider bestehen, denn beides — sowohl die Relationstermini, als die Relation selber, — sind zueinander streng korrelativ. Soll aber diese Einheit eben eine primäre sein, so darf sie nicht als System oder Ordnung, sondern eben als unmittelbare Einheit, als ein *G a n z e s* aufgefaßt werden. Sie ist kein

synthetischer Zusammenhang begrifflicher Elemente, kein Komplex, sondern eine intuitiv-erfaßbare kontinuierliche organische Einheit, aus der erst sowohl die Elemente, als auch die Relation gleichzeitig und in strenger Korrelation zueinander folgt. Sie darf deswegen auch nicht als Denkform, als formale Struktur der Erkenntnis, sondern eben nur als Seinsform oder konkret-intuitives Seinsbild gefaßt werden. Die systematische Einheit der Erkenntnis, ihr zyklisches Wesen, wonach alle Einzelerkenntnisse in Wechselbeziehung zueinander stehen und sich gegenseitig bedingen, ist nur ein sekundärer, abgeleiteter Reflex in der Erkenntniswelt der primären Ganzheit, der organischen Alleinheit des Seins selber. Diese Ganzheit bewirkt eben, daß jede Erkenntnis eines bestimmten Etwas, also eines Teilinhalts, eigentlich immer partielle Erkenntnis des Ganzen ist, daß jede Teilintuition auf einer Orientierung im Ganzen sich gründet und in der Intention auf das Ganze oder die Alleinheit fundiert ist. Dies Ergebnis fällt mithin mit dem Ergebnis des ersten Teils unserer Untersuchung zusammen, wonach die Einheit, in der schon die Kantsche Erkenntnistheorie die letzte Grundlage der Erkenntnis erblickte, keine subjektive Einheit unseres Bewußtseins oder der Erkenntnis sein kann, sondern nur als *S e i n s* einheit oder *p r i m ä r e E i n h e i t* schlechthin, also als eine transsubjektive, die Subjekt-Objekt-Beziehung in sich fassende Einheit gedeutet werden kann. So wie diese Fassung allein das Transzendenzproblem lösen konnte, so ist sie allein im Stande, das Problem der Erkenntniserweiterung, des Erkenntnisganges zu lösen.

Und nun kommen wir zur *z w e i t e n* Frage: welchen Sinn hat nach dieser metalogisch-intuitiven Einsicht in die Alleinheit, nach diesem Erhellenden oder Auseinanderbreiten des Seinsbildes, als eines Ganzen, noch die *b e g r i f f l i c h e E r k e n n t n i s*, die Fixierung ihrer in Einzelbestimmtheiten und ihrem systematischen Zusammenhange? Was für einen Sinn hat es, nochmals das zu erkennen, was eigentlich schon erkannt ist? Die Frage wird noch dadurch besonders erschwert, daß in diesem Uebergange von der intuitiven Erkenntnis zur begrifflichen wir nicht nur nichts neues erwerben, sondern offenbar immer verlieren. Denn im Vergleich mit dem intuitiven Erschauen der Alleinheit *a b c d f g h* ist ihre begriffliche Fixierung im Einzelinhalte *A, B, C . . .*, wie vorher gezeigt, nur dadurch möglich, daß jeder solcher Bestimmtheit alles übrige eben als ein *non-A, non-B* usw. gegenübersteht, da doch eben durch dieses Sichabheben die Bestimmtheit selber sich erst konstituiert. Ein *non-A* ist aber eben etwas Unbestimmtes, der unendliche dunkle Rest, der nach Ausscheidung eines *A* übrig bleibt. Der wesentlich *n e g a t i v e* Charakter der begrifflichen Bestimmung, wonach ein begrifflicher In-

halt sich eben durch Verneinung alles »Anderen« konstituiert, bringt es mit sich, daß Eines immer gleichsam auf Kosten des Anderen erkannt wird und die Fülle selber ständig unseren Augen entweicht. Begriffliche Erkenntnis ist also, wie schon vorher erwähnt wurde, notwendig eine sich — in sich selber — abschließende, alles Andere ausschließende, mithin partielle Erkenntnis. Auch das adäquateste begriffliche Denken ist mithin seinem wahren Gegenstande doch notwendigerweise inadäquat: es erfaßt, wenn auch mit letzter hier möglicher Klarheit, einen Teilinhalt nur in seiner Entgegengesetztheit allem Uebrigen, nur durch ein Hinwegschieben in die Unbestimmtheit alles Anderen und sich Abschließen gegen das Letztere, wogegen der ganze wahre S i n n des Teilinhalts doch in seiner Einheit mit diesem Anderen, in seinem Zusammenhange mit der allumfassenden Fülle der Alleinheit besteht. Welchen Sinn kann also diese Wiederholung in der begrifflichen Bestimmung einer schon in der Intuition vorhandenen Erkenntnis haben, — eine Wiederholung, die dazu noch mit einer notwendigen V e r a r m u n g verbunden ist?

Bei der Beantwortung dieser Frage dürfen wir wohl zunächst von einer erkenntnispsychologischen Einsicht ausgehen. Bestünde für uns, erkennende Menschen, die Möglichkeit, den Inhalt der Alleinheitsintuition in seiner ganzen Fülle, in der dem Sein selber zukommenden Einheit der Einheit u n d der Mannigfaltigkeit, klar und fest zu besitzen, so würde allerdings nicht einzusehen sein, wozu uns noch die begriffliche Erkenntnis dienen könnte. Tatsächlich aber besitzen wir diese Alleinheitsintuition nur auf kurze Augenblicke und zwar so, daß die Einheit, als solche, dabei die Mannigfaltigkeit zu verwischen droht, das Ganze, als solches, auf Kosten seiner Einzelteile in den Vordergrund tritt. Die konkrete Einheit der Einheit und Mannigfaltigkeit, die dem Sein selber eigen ist und den ideal-adäquaten Inhalt der Erkenntnis bildet, kann deshalb gleichsam nur in zwei verschiedenen Erkenntnisintentionen unserem Blicke mit maximaler Adäquatheit sich eröffnen: der auf die Alleinheit gerichteten Totalintention u n d der darauf folgenden Partialintention, die eben in der begrifflichen Erkenntnis ihren Abschluß finden. Die erwähnte Verarmung der Erkenntnis in dieser letzten Intention, die durch das Fallenlassen der Ganzheit, in der doch alles Partielle erst seinen Sinn erhält, geschieht, wird mithin andererseits dadurch erkaufte, daß dabei die Teilinhalte, wenn auch notwendigerweise inadäquat, so doch mit größerer Klarheit und Festigkeit erfaßt werden.

Die Notwendigkeit der begrifflichen Erkenntnis ist mithin einerseits in der Schwäche unseres Intuitionsvermögens, andererseits in der D i s k u r s i v i t ä t unseres Denkens begründet, wonach es nicht genügt,

mit einem umfassenden Blicke das Ganze auf einmal zu überschauen, sondern dazu noch das Durchlaufen nacheinander seiner einzelnen Teile und ihre Fixierung, als diskreter Teile, hinzukommen muß. Um die organisch alleinheitliche Struktur des Seins mit maximaler Adäquatheit zu erfassen, müssen wir sie nicht nur als Einheit überschauen, sondern auch sie in ihre einzelne Teile zerlegen — wodurch zwar das lebendige Zueinander der Teile, mithin ihre lebendige Fülle verloren geht und durch ein starres gleichsam mechanisches Schema ersetzt wird, zugleich aber die Mannigfaltigkeit in der Struktur des Ganzen klarer vor Augen tritt.

Dieser erkenntnispsychologische Aspekt des Problems muß sich aber selber schließlich auf einen logisch-ontologischen Zusammenhang gründen. Es wäre doch — was nach Husserls »Logischen Untersuchungen« nicht nochmals bewiesen werden braucht — ganz verfehlt, die »Denkgesetze«, mithin die Bestimmtheitsform der gedachten Inhalte als Etwas Subjektives, durch das Wesen des menschlichen Bewußtseins bedingtes zu betrachten. Die begriffliche Erkenntnis ist jedenfalls nicht in dem Sinne ihrem Gegenstande inadäquat, daß sie ihm etwas subjektives, in ihm selber nicht vorhandenes, hinzufügt, daß wir in ihr die Welt gleichsam durch eine gefärbte Brille anschauen, die ihre eigene Farbe auf die Welt wirft, — wie es die Kantsche Erkenntniskonstruktion uns zu überzeugen sucht. Im Gegenteil dürfen die Denkgesetze nur als Seinsgesetze, als Strukturprinzipien des Seins selber gedeutet werden. Wenn sie dem Sein selber dennoch inadäquat bleiben, so kann es nur so verstanden werden, daß sie eben das Sein in seiner Ganzheit und wahrer Fülle nie erfassen, sondern gleichsam an seiner Oberfläche haften bleiben. Die begriffliche Erkenntnis ergibt ein Schema des Seins, das zwar inhaltlich mit der Seinsstruktur zusammenfällt, dennoch aber die konkrete Realität ebensowenig adäquat wiedergibt, wie eine Landschaftskarte — die Landschaft selber. »Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum«.

Versuchen wir, diesen Zusammenhang in seinem logisch-ontologischen Sinne bis ans Ende zu durchdenken, so ergibt sich hier nur eine Deutungsmöglichkeit, die darin besteht, daß man die Relativität des Unterschiedes zwischen »Schein« und »Sein«, »Erscheinung« und »Wesen« einsieht. Außer dem schroffen Gegensatzpaare »Falsch« und »Wahr« resp. »subjektiv« und »objektiv«, das hier ganz unangebracht erscheint, gibt es noch — was der antiken Philosophie ganz geläufig war, von der neuen aber meistens vergessen und geleugnet wurde — Seins- resp. Wahrheitsgrade, — wie z. B. bei Plato der ganze Unterschied zwischen dem irdischen und dem ideellen Sein, dem *ὄντως ὄν*, als ein Unterschied eben der Seinsgrade, der relativen

Tiefe und Festigkeit des Seins gedeutet wird. Die begriffliche Erkenntnis erfaßt allerdings ganz objektive Zusammenhänge des Seins, die aber eben auf der Oberfläche des Seins liegen. Diese Oberfläche oder äußere Schicht des Seins ist aber nicht in dem Sinne und Grade, wie das Sein selber in seiner ganzen Tiefe und Fülle. Da sie eben nicht an sich, als ein selbstgenügsames, in-sich-abgeschlossenes Sein gedacht werden kann, sondern ihr ganzes Wesen in ihrer Bedeutung, als Vertreter der ganzen Fülle des Seins hat, so ist sie, isoliert und an sich genommen, trotz aller ihrer Objektivität vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus, dennoch ontologisch eben als ein Schein- und Schattensein, kurz als ein inadäquates Sein zu betrachten. Daß aber das Sein selber nicht nur in seinem wahren Wesen, in seiner letzten Fülle und Tiefe ist, sondern zugleich dieses gleichsam wurzellose, auf der Oberfläche schwebende Schein- und Schattensein in sich schließt, — das gehört eben selber zum Strukturzusammenhange des Seins, zu seinen tiefsten und geheimnisvollen Eigentümlichkeiten, die nur religionsphilosophisch gedeutet werden können. Auf dieser Dualität des Seins selber gründet sich schließlich die Dualität zwischen intuitiver und begrifflicher Erkenntnis. Die intuitive Erkenntnis, ohne die es überhaupt keine Erkenntnis gibt, erfaßt das Sein — mehr oder minder vollkommen — in seinem Urgrunde und wahren Wesen, die darauf sich stützende begriffliche Erkenntnis hebt danach gleichsam sein irdisches Abbild hervor.

Hiermit ist unsere Untersuchung zu einem vorläufigen Abschluß gelangt. Die Frage: wie kommt es, daß wir in der Erkenntnisstruktur immer zweierlei haben und unterscheiden, und zwar notwendigerweise — nämlich die Wirklichkeit, den Gegenstand selber, und die Erkenntnis seiner — da doch, nach dem von Kant formuliertem Satze, wir »außer unserer Erkenntnis nichts haben, womit wir unsere Erkenntnis vergleichen könnten« — diese Frage entscheidet sich dahin, daß wir notwendigerweise zwei Erkenntnisse haben, von denen die eine, die intuitive, dem »Haben« oder »Sehen« des Seins selber in seiner konkreten Inhaltsfülle gleichkommt, die zweite aber ein ideelles gedankliches Schema, ein Komplex von abgesonderten Teilmomenten, gleichsam eine schematische Inhaltsübersicht dieses einheitlichen Seinsbildes bedeutet. An jedem Schritte unseres Erkenntnisganges müssen wir diesen begrifflich-systematischen Ideenkomplex — das Residuum unserer Erkenntnisleistung — mit dem konkreten inhaltsvollen Seinsbilde vergleichen, aus dem wir es schöpfen. Die Sinnwidrigkeit der gewöhnlichen Abbildtheorie des naiven Realismus besteht keineswegs darin, daß sie in der Erkenntnis überhaupt »Original« und »Abbild« statuiert; sie besteht nur darin, daß einerseits das »Haben«

des Originals unerklärt bleibt und dadurch gleichsam der widerspruchsvolle Begriff einer unerkannten Wirklichkeit postuliert wird und daß andererseits das Abbild als eine Realität für sich in der abgesonderten Sphäre des »menschlichen Bewußtseins«, gleichsam als photographisches Abbild im inneren des menschlichen Kopfes genommen wird. Wenn der Idealismus meint, die daraus entstehende Konfusion könne nur dadurch überwunden werden, daß Wirklichkeit selber als Idee gedeutet wird und in das Innere des Bewußtseins oder der Erkenntnis verlegt wird — ein Versuch, der, wie wir es im vorigen Teil unserer Untersuchung gezeigt haben, selber an seiner Sinnwidrigkeit scheitert —, so steht für uns hier nur der zweite Ausweg offen, nämlich die »Idee« oder »Erkenntnis« im Gegenteil in das Sein selber aufzunehmen, sie als Teilmoment des Seins zu fassen, wodurch die Dualität an sich, eben als eine modale, als die Dualität zweier Erkenntnis- resp. Seinsweisen bewahrt, ihre reale Abgeschiedenheit aber, und damit die ganze Widersinnigkeit eines gleichzeitigen Habens der Wirklichkeit selber und ihrer subjektiven Verdoppelung überwunden wird. Das »Abbild« kann keineswegs als reale »Kopie« oder Spiegelbild, gleichsam als Ideending für sich, n e b e n den Seinsdingen existieren; haben wir hier wirklich »zweierlei«, so ist diese Zweiheit nicht im Sinne von zwei numerisch verschiedenen Dingen zu nehmen. Das Abbild wird hier vom Original nicht real abgezogen und in eine andere Seinssphäre — nämlich die des Bewußtseins — übertragen; beides — sowohl Original, als Abbild — sind nichts, als verschiedene Aufnahme- oder Erscheinungsweisen einer einzigen Realität. Das »Abbild« ist nicht »innen«, und das Sein nicht »außen«; beides ist an ein und derselben Stelle, zugleich innen u n d außen, — innen, insofern es eben »aufgenommen«, erkannt wird, außen, insofern der erkannte Inhalt in beiden Fällen der Gegenstand, das Sein selber ist. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: »nichts ist innen, nichts ist außen, denn was drinnen, das ist draußen«. Aber eben in dieser Gleichartigkeit sind es doch notwendig z w e i Erkenntnismodalitäten resp. Seinsweisen, in denen unsere Erkenntnis sich verwirklicht.

Nun ist damit unsere Untersuchung noch keineswegs geschlossen. Müssen wir zwischen der begrifflichen Erkenntnis und dem intuitiven Seinsbilde unterscheiden, so kann zwar diese Unterscheidung dem gesuchten Unterschiede zwischen Erkenntnis und Sein irgendwie e n t s p r e c h e n, nicht aber mit dem letzteren genau zusammenfallen oder ihm identisch sein. Denn — auch das intuitive Seinsbild ist doch eben nur Bild, und nicht Sein selber, das gleichsam wiederum hinter ihm steht und sich von ihm unterscheidet. Es könnte scheinen, daß wir den

Idealismus mit seinem Prinzip der Geschlossenheit und Absolutheit der Erkenntniswelt noch gar nicht überwunden haben, das verzauberte Schloß, das die Erkenntniswelt vom Sein selber scheidet, gar nicht zerbrochen haben. Um diese Aufgabe definitiv und ganz unzweideutig zu lösen, müssen wir noch einen weiteren bedeutsamen Schritt auf dem von uns beschrittenen Wege vollführen.

II.

Was ist es, was ein Bild im allgemeinen von seinem Gegenstande, von der abgebildeten Realität unterscheidet? Zunächst schwebt uns hier die notwendige relative Armut des Bildes im Vergleich mit der konkreten Inhaltsfülle der Realität vor. So unterscheidet sich etwa ein Bild im engeren Sinne des Wortes von dem abgebildeten räumlichen Gegenstande schon dadurch, daß es die Tiefendimension zwar darstellt, aber nicht selber besitzt. Aber auch ein Skulpturbildnis, das selber alle drei Raumdimensionen besitzt, reproduziert doch nur die Oberfläche, die äußere Form des Gegenstandes, ohne seine innere Struktur nachzuschaffen. Und was auch die sichtbare Oberfläche des Gegenstandes betrifft, so kann offenbar auch das genaueste Abbild die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Inhaltsfülle nicht erreichen, sondern muß sich mit einer gewissen verallgemeinernden, d. h. verkürzenden Darstellung ihrer begnügen. In Analogie mit dieser Beziehung haben wir den Bildcharakter der begrifflichen Erkenntnis betont, die eben die intuitiv erfaßte Alleinheit des Seins in ihrer Fülle niemals wiedergeben kann, sondern ständig ein Teilmoment ihrer auf Kosten der anderen hervorhebt und fixiert.

Nun ist damit der wahre und tiefste Unterschied zwischen Bild und Realität noch keineswegs getroffen. Denn nicht nur der Begriff, als verkürzendes Schema, sondern auch das intuitive Seinsbild, das wir mindestens im Prinzip als die ganze Inhaltsfülle des Seins ideell umfassend denken können — wie schwierig oder auch praktisch unmöglich solch eine unendlich inhaltsvolle Intuition sein mag — ist, wie gesagt, doch nur Bild, unterscheidet sich also doch vom erfaßten Sein selber. Es muß also hier noch ein anderer Unterschied hinzukommen. Diesen tiefsten und prinzipiell wichtigsten Unterschied können wir zunächst so bestimmen, das auch das adäquateste Bild, die umfassendste Intuition doch nur den *I n h a l t* der Realität erfaßt, nicht aber von der Realität selber Besitz ergreift. Nicht nur der Begriff des Apfels (resp. die begriffliche Erkenntnis seiner) kann uns den Apfel selber nicht ersetzen, sondern auch die adäquateste intuitive Erfassung seines Wesens in seiner ganzen Inhaltsfülle wird selber weder süß schmecken, noch uns sättigen können.

Ueber diese bis zur Banalität evidente Tatsache können uns alle Spitzfindigkeiten des Idealismus nicht hinweghelfen; und etwa Berkeleys Versuch, uns zu überzeugen, daß die Idee des Brotes, richtig verstanden, d. h. in ihrer Identität mit dem, was wir gewöhnlich unter Brot meinen, erfaßt, unseren Hunger ebenso gut stillen könne, wie das substantielle Brot selber, ist eben ein hoffnungsloser Versuch, eine unmittelbare Evidenz durch ein feines Sophisma aus der Welt zu schaffen.

Worin liegt aber dieser Unterschied zwischen dem adäquatesten Inhalt resp. Wesen eines Gegenstandes und dem Gegenstande selber in seiner greifbaren und massiven Realität? Er liegt offenbar in dem, was wir *I d e a l i t ä t* des »Inhalts« oder »Wesen« nennen. Und was heißt denn Idealität? Idealität ist offenbar mit *Zeitlosigkeit* identisch. Nicht nur die begriffliche Erkenntnis, sondern auch die anschauende Intuition trotz aller ihrer Konkretheit erfaßt eben nur die Oberfläche des Gegenstandes in dem Sinne, daß sie seinen zeitlos-ideellen *I n h a l t* allein, nicht aber seine konkrete Realität in ihrer ganzen Massivität ergreift. Insofern man diese ideelle Beziehung mit einer konkret-realen Handlung vergleichen kann, darf man sagen, daß die Erkenntnis das auf der Oberfläche eines massiven Gegenstandes gezeichnete Bild herausreißt und von ihm Besitz ergreift, ohne sich des Gegenstandes selber zu bemächtigen. Was ist aber der Rest, der dabei übrig bleibt und das wahre *r e a l e* Wesen, außerhalb des ideellen Wesens, des Gegenstandes selber bildet? Es ist dasjenige, was wir »Leben« oder »Leiblichkeit« im umfassendsten Sinne des Wortes nennen können und dessen Exponent das *z e i t l i c h e* *S e i n* ist. Dieses zeitliche Sein, das reale Geschehen und die reale Dauer, bleibt notwendig außerhalb jeglicher anschauender Erkenntnis. Und zwar nicht nur im Falle, wo die Erkenntnis explicite auf das ideale Wesen selber gerichtet ist, wie in abstrakten Erkenntnissen. Auch die Erkenntnis eines ganz konkreten Zusammenhanges, eines *h i c e t n u n c* Geschehenden oder Seienden, erfaßt eben, als Erkenntnis, sein ideales Wesen allein. Auch die Erkenntnis, daß »hier und jetzt folgendes beieinander oder nacheinander ist oder geschieht« verwandelt durch dieses »d a ß« das konkret seiende resp. geschehende in ein zeitlos-ewiges *W e s e n*, d. h. eben in ein Bild seiner. Aus dem zeitlichen Geschehen wird dadurch eine *e w i g - u n b e w e g l i c h e* *W a h r h e i t*. Es wird dem konkreten Leben entrückt und in die kalte durchsichtige Sphäre des zeitlos-ideellen erhoben. Deswegen ist jede Erkenntnis, auch die anschaulich-intuitive, kein Ergreifen des Seins in seinem ungeändert-wahrem Gehalte, sondern eine gewisse Verwandlung oder Verklärung seiner, die zugleich mit Verarmung verbunden ist. Wie König Midas dazu verdammt

war, daß alles von ihm berührte sich in Gold verwandelte, so daß er dabei verhungern mußte, so verwandelt sich alles von der Erkenntnis berührte in eine kalt-glänzende unbewegliche Idee, die das Bedürfnis nach heißer lebendiger Leiblichkeit des wahrhaft konkreten Sein nicht befriedigen, diese Leiblichkeit selber nicht restlos ersetzen kann. Nicht darin — wie wir es schon betont haben — besteht der wahre Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit, daß die erste als subjektives Gebilde im Menschenkopfe stecke, die letztere aber »da draußen« liege, und auch selbstverständlich nicht darin, daß die Idee den Inhalt der Wirklichkeit irgendwie verfälscht oder willkürlich verfärbt, sondern darin allein, daß Idee notwendigerweise nur einen zeitlos-unbeweglichen Extrakt aus der konkret-lebendigen Fülle der Wirklichkeit darstellt. Und zwar gilt das, wie schon gezeigt, nicht von der begrifflichen Erkenntnis allein, sondern auch von anschauender Intuition der Alleinheit selber.

Von hier aus gelangen wir zunächst zu einer genaueren Bestimmung dessen, was eigentlich unter wahrer Alleinheit des Seins selber verstanden werden muß, resp. zu der genaueren Unterscheidung zwischen der Alleinheit des Seins selber und der sie nachahmenden sekundären Alleinheit der intuitiven Erkenntnis.

Wir haben bis jetzt die intuitiv-erfaßbare organisch-kontinuierliche Alleinheit dem Begriffe, als diskret-isolierter Bestimmtheit entgegengestellt, und ihren Unterschied darin erblickt, daß nur die Alleinheit ein wahrhaft allumfassendes Ganzes ist, wogegen die Bestimmtheit einen Teilmoment auf Kosten alles Uebrigen, durch die Funktion des negierenden Sichabhebens von dem letzteren fixierend hervorhebt. Aus dem bis jetzt Gesagten könnte man mithin zu folgern geneigt sein, daß das Bestimmtheitsprinzip, nur insofern es sich auf Negationsbeziehung gründet (und also in den Denkgesetzen des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ausgedrückt wird) auf die Alleinheit unanwendbar bleibt, wogegen das reine Identitätsprinzip, wonach jeder Inhalt ein »Etwas überhaupt«, ein zeitlos-einheitlich Identisches ist, gleichermaßen auch für die Alleinheit Geltung besitzt. Denn auch das allumfassende Ganze, und nicht nur ein Einzelteil, ist »Etwas überhaupt«, nämlich das, was es eben ist, trotzdem es nichts »Anderes« außer sich hat, sondern alles Denkbare in sich schließt. Demgegenüber muß hier ein feinerer, tiefer liegender, bis jetzt außer acht gelassener Zusammenhang hervorgehoben werden, der das positive Moment des Bestimmtheitsprinzips (das Identitätsprinzip) mit seinem negativen verbindet. Alles Identische ist als strenge Einheit, gleichsam mit einem Male gegeben; es kann zwar Mannigfaltiges in sich fassen, umschließt es aber mit festen Formgrenzen, gleichsam mit eisernen Klam-

mern so, daß es eben zu einer strengen Einheit wird, zu einem numerisch »Einem«. Das Eine aber kann ohne Beziehung zum Anderen oder Zweiten gar nicht gedacht werden. Die allgemeine Form der Zeitlosigkeit oder Identität kann mithin zwar abstrakt von der Form des negativen »Sichabhebens«, als ein Moment für sich, unterschieden werden, ist aber mit dem letzteren so intim-unabtrennbar verbunden, daß sie gleichsam unaufhaltsam in diese letztere, also in die Form der Bestimmtheit, zu überfließen droht. Hier liegt der tiefste Grund vor, weshalb die Alleinheitsintuition gleichsam von selbst das innere Streben hat, in ein Begriffssystem zu übergehen, weshalb sie nur als Potenz zur begrifflichen Erkenntnis funktionieren kann.

Daraus folgt aber ein sehr wichtiges Ergebnis. Versuchen wir nämlich, ein wahrhaft und absolut allumfassendes Ganzes zu denken, das wirklich nichts mehr außer sich selber hat und zu keinem »Anderen« noch in Beziehung steht, so kann es eben nicht mehr unter der Form der Zeitlosigkeit resp. Identität gedacht werden. Oder, insofern »Gedachtsein« eben »im zeitlosen Wesen und in zeitloser Identitätseinheit Erfaßtsein« bedeutet, kann die wahre Alleinheit gar nicht im gewöhnlichen Sinne »gedacht« werden, sondern muß eben in einer anderen, m e t a l o g i s c h e n (im strengsten Sinne des Wortes) Form uns gegeben und für uns ergreifbar sein, von der wir weiter zu sprechen haben werden. Der hier angedeutete Zusammenhang berührt sich mit der bekannten Dialektik der Idee des Absoluten, das einerseits seinen Sinn im Gegensatz zum Relativen hat, andererseits aber als wahrhaft Absoluten, also nichtrelatives, nur dann gelten kann, wenn es das letztere nicht außer sich hat, sondern, wie Alles überhaupt, in sich befaßt. Ebenso wenig kann das Absolute oder die wahre Alleinheit als etwas Zeitloses gedacht werden, zunächst aus dem einfachen Grunde, daß das Moment »zeitlos« eben nur in Beziehung auf das korrelative »zeitlich« seinen Sinn hat, also das Letztere durch die Negation selber schon voraussetzt und bei seiner Ausschließung eben nicht wahre Alleinheit sein kann.

Das wahrhaft Zeitlose im Sinne des r e i n Zeitlosen kann mithin eben nur in einer fertigen Bestimmtheit A (resp. in einem begrenzten Bestimmtheitskomplex ABC) adäquat ausgedrückt werden, wo das korrelative non-A, resp. der logische Uebergang zu ihm schon außerhalb des gedachten Inhalts bleibt. Daraus folgt der scheinbar paradoxe, tatsächlich aber durch ausführliche Analyse (die hier wegen Raummangel nicht vorgelegt werden kann) genau zu beweisende Satz, daß die logische Beziehung, die im Uebergange vom A zu »Etwas anderem« liegt, selber schon nicht als etwas r e i n Zeitloses gelten kann. Allerdings nicht in

dem Sinne, als ob sie selber zeitlich, im Sinne eines zeitlichen Geschehens wäre — was einen groben psychologistischen Fehler bedeuten würde, — wohl aber in dem negativen Sinne, daß sie das rein Zeitlose eben übersteigt und ein anderes Moment in sich enthält. Es ist nämlich falsch, Zeit und Zeitlosigkeit als ein letztes, elementar-unzerlegbares Gegensatzpaar aufzufassen. Eine genauere Analyse ¹⁾ würde hier zeigen, daß sowohl *Zeit* im Sinne der begrifflich-mathematisch bestimmbaren Zeit, als also Nacheinanderfolge, als Verschiebung und Ersetzung des »Einen« durch das »Andere«, als auch das Zeitlose, insofern es als ein Gebiet für sich gedacht wird und dann als Reihe einzelner Bestimmtheiten, mithin als *Zahl* erscheint, in sich selber schon eine Korrelation tiefer liegender und primärerer kategorialer Momente der »Ruhe« und der »Bewegung« (des »Werdens«) enthalten. Die Zeit ist das Werden, insofern es, unter der Form der Ruhe oder der Bestimmtheit erfaßt, in ein Vor- und Nacheinander, in einen Wechsel einzelner fixierbarer Momente zerfällt. Das Zeitlose andererseits, als die »Ruhe«, kann nur durch die korrelative Form der Bewegung gedacht werden, durch die es als ein Nebeneinander einzelner Bestimmtheiten, mithin als *Zahl* erscheint.

Das wichtigste dabei für uns ist, daß das Zeitlose keine reine logische Priorität vor dem »Zeitlichen« besitzt; es kann als etwas an-sich Seiendes, als etwas schlechthin auf sich selber beruhendes gar nicht gedacht werden. Als solches ist es nur scheinbar, nämlich nur im begrifflichen Denken gegeben, dessen Wesen eben darin besteht, daß es seine eigene meta-logische Grundlage außer sich selber hat und von ihr sich keine Rechenschaft gibt. Insofern aber das philosophische Denken seinem Wesen nach »transzendental« (im weiteren Sinne des Wortes) sein muß, nämlich die Bedingungen selber des begrifflich-bestimmten Seins und des begrifflichen Denkens aufzuklären hat und also zu einer »docta ignorantia«, zu der überbegrifflichen Sphäre gelangen muß, kann es in keinem »Zeitlosen«, also auch nicht im zeitlosen Bild der Alleinheit seinen Abschluß finden und es als etwas Selbstgenügsames und in sich Begründetes hinnehmen. Es kann sein letztes Ziel und seine höchste Kategorie nur in der absolut-konkreten Alleinheit erblicken, die nicht *zeitlos*, sondern *überzeitlich* ist, und aus der sich die Korrelation zwischen Zeitlosem und Zeitlichen erst entwickelt.

Seit altersher gibt es zwei Hauptrichtungen des menschlichen Denkens, zwei ontologische Auffassungsweisen, die gleichsam durch die Struktur des Seins selber nahegelegt sind und die sich darüber streiten, was als

1) Sie ist in meinem russischen Buche »Der Gegenstand der Erkenntnis« im Kapitel »Zahl und Zeit« gegeben.

»wahrhaft« oder »an sich« seiend gelten darf. Das ist der Empirismus und der ontologische Idealismus (resp. logische Realismus). Dem Ersten gilt als wahrhaft und primär Seiendes das Individuell-Konkrete, durch Zeit- und Ortslage bestimmte Sein, dem Letzten das Gedachte, der in sich ruhende ewige Inhalt, die zeitlose Wesenheit. Der Empirismus erblickt das Merkmal der Notwendigkeit, mithin des wahren Seins, im Momente des Kategorischen in seinem Gegensatze zum Hypothetischen, im *u n a b w e i s - b a r*-offenen Vorliegen eines Inhalts, in seiner »Faktizität« im Unterschiede vom reinem »Gedachtsein«, wo Alles gleichsam noch in der Schwebelage der Möglichkeit bleibt. Der ontologische Idealismus erblickt dagegen das Merkmal des wahren Seins in der ideallogischen Notwendigkeit oder *U n a b d e n k b a r k e i t* der zeitlosen Wesenheiten im Gegensatz zu der Zufälligkeit alles Faktischen, das auch ganz anders sein resp. gedacht werden könnte, als es tatsächlich ist. Es ist der Unterschied zwischen dem Apodiktischen und dem rein Assertorischen, der hier betont wird.

Nun, es ist nicht schwer zu zeigen, daß beide Auffassungen zwar in den Maßstäben, die sie an das »wahre Sein« legen, ganz berechnete Ansprüche erheben, daß sie aber selber in ihren positiven Lehren diesen Maßstäben nicht Genüge leisten. Worin besteht zunächst die unabweisbare Notwendigkeit der konkreten »Tatsache«? Offenbar doch darin, daß sie eine genau bestimmte Stelle in Raum und Zeit, also im raumzeitlichen Ganzen der Welt einnimmt. Das offen »hier und jetzt« vor unseren Augen Liegende ist doch — wie im ersten Teil unseres Versuchs schon gezeigt wurde — nur in Beziehung zu Vergangenheit und Zukunft, und zu dem Fernbleiben »anderswo« denkbar. Das Vergangene und Zukünftige aber, sowie das räumlich Entfernte, nicht unmittelbar Gegebene — *m i t h i n a b e r a u c h d a s n u r i m Z u s a m m e n h a n g m i t i h n e n m ö g l i c h e h i c e t n u n c G e g e b e n e* — ist schon das »Gedachte«, das im überzeitlichen Ganzen des Seins begründete. Die unabweisbar fest begründete Faktizität, die mit absoluter Notwendigkeit zusammenfällt, gehört mithin nicht der einzelnen, *h i c e t n u n c* gegebenen Tatsache, als solcher, sondern nur dem überzeitlichen Ganzen des Seins in einer allumfassenden Einheit. Das ist zugleich auch daraus ersichtlich, daß jedes Erfassen, d. h. Bestimmen einer Tatsache, wodurch sie erst »gegeben« wird, ein Erblicken in ihr ihres zeitlosen Inhalts, mithin ein Hinausgehen über das reine *h i c e t n u n c* in das Gebiet der überzeitlichen Ganzheit bedeutet. Der Empirismus hat schon ganz recht: die letzte Notwendigkeit gehört der *T a t s a c h e*, dem unabweisbar vor uns Stehen eines letzten »Etwas«. Es gibt aber im strengen Sinne nur *e i n e e i n z i g e* Tatsache: das Vorhandensein des Seins selber in seiner allumfassenden Ganzheit;

alles übrige ist nur Teilmoment dieser primären Tatsache und kann selber nur auf dem Hintergrunde ihrer, also nicht »an sich« uns gegeben sein.

Worin besteht andererseits für den ontologischen Idealismus (wie er im logischen Realismus, im Rationalismus, im objektiven erkenntnistheoretischen Idealismus vertreten ist) die Apodiktizität, die Unabdenkbarkeit, die ideale Notwendigkeit eines zeitlosen Inhalts, einer Idee? Offenbar doch nicht in einer Einzelidee, als solcher, denn an sich ist sie eben bekanntlich nur hypothetisch, nur durch ein »wenn-so« denkbar. Sie liegt mithin im Zusammenhange ihrer mit anderen Ideen, also im Ideenreich, insofern es als eine Einheit, als ein Ganzes erfaßt wird. Nur der Zusammenhang zwischen A und B, nur die allumfassende systematische Ideeneinheit ist dasjenige, von dem ein kategorisches »i s t« wahrhaft gelten kann. Nun, was ist aber diese Einheit? Versuchen wir sie, als das rein Zeitlose zu nehmen, so bleibt zunächst das zeitliche, zeitbestimmte Sein außerhalb ihrer, und die bekannte Schwierigkeit sowohl des Platonismus (in seiner klassischen »mittleren« Periode, im Gegensatz zur späteren Lehre Platos selber im »Sophistes« und »Parmenides«), als auch des modernen Panlogismus besteht eben darin, daß hier kein Weg zur Empirie, zu dem *γινώμενον καὶ ἀπολλύμενον* vom ideellen *ὅπως ὄν* zu finden ist. Nicht nur aber kann mithin das Ideenreich nicht als ein allerschöpfendes Sein gelten, es kann, wie vorher gezeigt, auch nicht als streng und absolut an-sich-seiend gedacht werden. Denn im Momente des Zusammenhanges, des logischen Ueberganges von einem zum Anderen, des Fichteschen »D u r c h« (Wissenschaftslehre 1804), also im Moment der Einheit steckt schon mehr, als reine abgeschiedene Zeitlosigkeit. Erkenntnistheoretisch kann das auch so gezeigt werden, daß das »Gedachte« als reine Zeitlosigkeit nur deshalb sich behaupten kann, weil es das »D e n k e n« selber (selbstverständlich nicht im Sinne des psychologischen Vorgangs, sondern im Sinne des reinen Lebens- und Schaffensmomentes, das hier notwendig vorausgesetzt ist) schon außer sich hat und in der Abstraktion von ihm sich konstituiert. Kurz, das Zeitlose, oder die abstrakte Einheit, als reine Zeitlosigkeit, ist nichts, als ein Querschnitt durch das konkret Ueberzeitliche, die wahre allumfassende Einheit des Seins. Mithin fällt die logische Notwendigkeit oder Unabdenkbarkeit mit der absoluten Faktizität des Seins, als konkreter Alleinheit, zusammen. Sowohl Empirismus, als ontologischer Idealismus finden nur im a b s o l u t e n R e a l i s m u s ihre wahre Erfüllung.

Daraus erblicken wir wiederum das Ungenügende, nur »Bildhafte« aller theoretischen Erkenntnis überhaupt — nicht nur der begrifflichen Erkenntnis, sondern auch der ihr zugrunde liegenden theoretischen, an-

schauenden Alleinheitsintuition. Denn Alles »Gedachte«, sei es Begriffsbestimmtheit, sei es auch die Alleinheit selber, als objektiv geschautes Bild, ist eben nichts, als zeitloses »Wesen«, mithin »Idee«, und nicht das Sein selber. Man könnte das nicht nur in abstracto zeigen, sondern durch genauere Analyse bekräftigen, die dabei aufweisen würde, daß und warum für die rein theoretische Erkenntnis solche Zusammenhänge, wie die innere Beziehung zwischen Allgemeinheit und Einzelheit, das Wirken von allgemeinen Kräften im Einzelwesen, das Wesen der Individualität, die Kausalität, als allgemeine und zugleich empirisch wirkende Schaffenskraft eigentlich im absoluten Sinne undurchsichtbar bleiben und die entsprechenden Theorien entweder zu Antinomien, oder zu künstlich verarmenden Konstruktionen führen ¹⁾.

Und nun entsteht die große Frage, die mit dem Hauptproblem unserer Untersuchung zusammenfällt: wenn alle theoretische Erkenntnis — oder ist es nicht ein Pleonasmus, und darf man nicht einfach: alle Erkenntnis überhaupt sagen? — uns nicht das Sein selber, sondern nur das Bild seiner zugänglich macht — das Bild, das, zwar qualitativ-inhaltlich den Inhalt des Seins nicht nur genau wiedergibt oder »abbildet«, sondern mit ihm zusammenfällt und ihn selber erfaßt, dennoch aber nicht im Stande ist, die lebendige Fülle und Leiblichkeit des Seins in sich zu fassen und sie außer sich hat — wie und auf welche Art haben wir eben das Sein selber, das »Original« als solches? Ohne Lösung dieser Frage bliebe eben alles vorher Gesagte problematisch und ohne Fundament.

Jede gegenständliche Erkenntnis, welcher Art sie auch sei, jedes Gerichtetsein auf Etwas, was da zu erkennen ist, hat notwendigerweise seinen Gegenstand außer sich. Sie erreicht und berührt ihn zwar tatsächlich (und nicht nur illusorisch, wie es der Idealismus uns zu überzeugen versucht), aber eben nur so, wie ein Wesen ein anderes erreicht, ohne daß dadurch die Verschiedenheit und Zweiheit zwischen ihnen überwunden wäre. Auch das intimste und festeste »Haben« ist ein Verhältnis, wo der Habende und mithin das Haben selber sich vom gehabten Gegenstande unterscheidet. Jede gegenständliche Erkenntnis erkennt, wenn auch mit letzter Adäquatheit, Etwas vom Gegenstande, sagt Etwas über ihn aus, erfaßt oder umfaßt aber nicht im strengsten Sinne des Wortes den Gegenstand selber. Es ist immer eine *cognitio circa rem*, nicht eine *cognitio rei*. Und doch muß, damit der Sinn dieser gegenständlichen Er-

1) So ist z. B. sowohl für den Rationalismus (ontologischen Idealismus), als für den Empirismus charakteristisch, daß sie beide zur Verneinung des ursächlichen Zusammenhanges in seinem wahren ontologischen Wesen neigen. Ueber dies ganze Thema vgl. das letzte Kapitel meines erwähnten russischen Buches.

kenntnis gerechtfertigt sei, der Gegenstand selber, eben in seinem Unterschiede von allem seinen »Inhalte«, irgendwie gegeben oder zugänglich sein.

Unsere Untersuchung kehrt mithin, nachdem sie einen großen Kreis umschrieben hat, zu ihrem Ausgangspunkte zurück. Der erste Teil unseres Versuchs war der Untersuchung der gegenständlichen Natur der Erkenntnis im Sinne des Transzendenzbegriffes gewidmet. Es handelte sich dort darum, auf welche Weise der Gegenstand, als ein *x*, ein Unbekanntes, vor und unabhängig von seiner Erkenntnis, als Sein in sich, dennoch unverbrüchlich evident uns zugänglich ist. Die Lösung bestand in der Aufweisung der Seinsbezogenheit des erkennenden Subjekts, der Unmittelbarkeit, mit der das Sein — außerhalb jeder Erkenntnisbeziehung — bei und für uns dadurch ist, daß wir selber im Sein sind, daß also die Seins-einheit, die uns mit den Sachen verbindet, von vornherein unser unmittelbares Sein umfaßt und durchdringt. Hier handelt es sich um eine andere Seite derselben Beziehung. Das Sein muß uns nicht nur in seiner Verborgtheit, als ein dunkles, noch nicht durchschautes *x*, sondern auch in seiner wahren Inhaltsfülle, also wie es wahrlich an sich ist, wiederum vor- und unabhängig von aller gegenständlichen Erkenntnis irgendwie evident zugänglich sein.

Dies ist aber nur auf eine Weise möglich: wenn nämlich die unmittelbare, über der Subjekt-Objekt-Beziehung stehende und sie erst aus sich begründete Seinseinheit nicht der Erkenntnis — oder, insofern Erkenntnis eben gegenständliche Erkenntnis ist, dem Wissen — entgegengesetzt ist, sondern zugleich mit Wissen verbunden ist oder ein Wissen in sich enthält. Mit anderen Worten: gibt es ein Wissen, das nicht von auswärts an das Sein herankommt und es äußerlich erfaßt, sondern das als ein Selbst-erhellen, eine Selbstmanifestation und Selbstoffenbarung des Seins gelten darf — dann und nur dann allein kann das Sein, als solches — in seinem Unterschiede von allen erkannten Inhalten seiner, — zugleich gewußt werden.

Diese Selbstoffenbarung des Seins besitzen wir tatsächlich in dem, was **Lebenswissen**, **erlebendes Wissen** oder **wissendes Erleben** genannt werden kann. Schon im ersten Teil unserer Untersuchung haben wir auf diese Selbstmanifestation des Seins hingewiesen, das uns nicht durch die Vertretung einer Idee gegeben ist, sondern — im Sinne des richtig gedeuteten ontologischen Beweises und des *cogito ergo sum* — gleichsam in eigener Person von sich Zeugnis ablegt. Hier erübrigt es sich nur, diese Selbstmanifestation genauer zu beschreiben und in einen Zusammenhang mit den vorher erläuterten Erkenntnisbeziehungen zu bringen.

Was ist eigentlich unter »Leben« im innersten intuitiven Sinne dieses Begriffs gemeint, und wie ist ein E r leben überhaupt möglich? Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, unter »psychischem Leben« nur ein Geschehen oder ein Geschehniskomplex verstehen, das sich im abgeschlossenen Innern eines »beseelten« Wesens abspielt, ohne, als solches, irgendeine notwendige Beziehung zu etwas außerhalb dieses Wesens zu besitzen, gleichsam also ein Sieden und Sichbraten in seinem eigenen Saft, so ist ein E r leben schlechthin unmöglich. Selbst von sich selber — geschweige denn von anderen Wesen und von der »äußeren« Welt überhaupt — könnte sich ein solches Wesen auf Grund seines Lebensprozesses oder Lebensgehaltes keine Rechenschaft geben, denn jede Rechenschaft, jede Erkenntnis oder jedes Wissen enthält schon die Beziehung zu »Ideen«, als ewigen Inhalten, mithin setzt schon ein Transzendieren über das begrenzte Einzelwesen voraus. Tatsächlich aber besitzen wir ein intuitiv-innerliches Wissen zunächst von uns selber, dann auch von anderen Mitmenschen, und schließlich auch vom innersten Grunde und Gehalte der Welt und der Dinge überhaupt. Das ist aber nur möglich, insofern »Leben« eben nicht ein dunkles und dumpfes abgeschlossenes In-sich-sein, sondern ein wahres E r leben, ein Erfassen durch den inneren Lebensgang selber des wahren, unser begrenztes Einzelwesen übersteigenden Seins in seiner überzeitlichen Einheit ist. Leben ist als E r leben ständiges Transzendieren über das Einzelleben, oder — was dasselbe ist, — ein Hineinwachsen in dasjenige und immanentes In-sich-haben auch dessen, was außerhalb der Grenzen eines Einzelwesens, als solchen, liegt. Wie es der alte Herakleitos sagt: »die Grenzen der Seele findest du nicht, wenn du auch alle ihre Wege durchschreitest, so tief ist ihr Logos«.

Das E r leben ist mithin im seinem wahren Wesen eben wissendes Erleben oder Erlebniswissen. Es fällt mit dem dunklen unmittelbaren In-sich-haben des inneren »Lebens« keineswegs einfach zusammen. Nichts wäre hier gefährlicher, als die überrationale Fülle der Lebensintuition mit der dunklen Irrationalität des unmittelbaren Lebens zu identifizieren¹⁾. Das wissende Erlebnis ist im Gegensatz dazu helles inneres Erleuchten — E r f a h r u n g in tiefsten Sinne des Wortes, nicht als sinnlich-äußere Berührung des Seins, sondern als ein In-sich-haben und In-sich-erfassen seiner. Es ist deshalb möglich, weil wir von Sein selber in seiner allumfassenden Einheit nicht geschieden sind, sondern es eben dadurch i n uns haben, daß wir in ihm sind und von ihm durchdrungen und durchflutet sind. Wie die Erkenntnisbeziehung zum Gegenstande überhaupt, als einem In-sich-seienden, erst dadurch möglich ist, daß wir vor und unabhängig

1) Ein Fehler, an dem die Bergsonsche Erkenntnistheorie sichtlich krankt.

von ihr das Sein selber dadurch unverbrüchlich fest besitzen, daß wir in ihm sind, so ist auch die Verwirklichung der gegenständlichen Erkenntnis, das Erkennen selber, im letzten Grunde erst dadurch möglich, daß das Sein — vor jeder gegenständlichen Intention — durch das Erleben seiner sich selber in uns manifestiert und sich uns offenbart. Das ist eben das vollwichtige, potentiell absolut adäquate Wissen, von dem sich im letzten Grunde alle unsere Erkenntnis nährt und das sie notwendigerweise unvollkommen durch »Ideen« in sich abbildet.

Worin besteht denn die Inadäquatheit dem Sein selber jeglicher theoretischer, gegenständlicher Erkenntnis? Wir sahen es: darin, daß sie alles Erkannte in »Ideen«, in »zeitlose Inhalte« verwandelt oder von seiner zeitlosen Seite allein erfaßt, auch wenn sie auf das zeitliche Sein selber gerichtet ist. Wie kann man aber das Zeitliche, als solches, in der Erkenntnis haben, es selber wissen, ohne es in etwas zeitloses zu verklären und zu verkürzen? Eben dadurch — und dadurch allein — daß man es *i s t* resp. *e r l e b t*, d. h. daß es sich selber in uns manifestiert. Erleben ist eben nichts anderes, als das konkrete Leben, als Geschehen und Wirken, nicht in äußerer Anschauung *v o r* sich haben — wodurch es eben zu einem unbewegt-ewigen Inhalte verstarrt — sondern in sich dadurch zu besitzen, daß man an ihm selber realiter teilnimmt. Zugleich aber ist Erleben als *w i s s e n* d e s Erleben das Haben des Zeitlichen samt seinem zeitlosen Aspekt, im Lichte seiner zeitlosen Idee — mithin also das Haben der konkreten Inhaltsfülle des überzeitlichen Seins, als einer organischen Einheit von Zeitlosigkeit und Zeit, von Idee und Leben. Diese letzte Einheit und Fülle ist eben nur der erlebenden, das Sein selber in sich habenden Intuition zugänglich, und ihr gegenüber ist jede theoretische Erkenntnis — auch die anschauende Alleinheitsintuition — nur eine partielle Abbildung, die das Sein in die Dimension der reinen Erkenntnis, der Idee, erhebt oder vielmehr in die Enge dieser Dimension allein hinein-zwingt.

Dieser erkenntnistheoretische Zusammenhang fußt selber im letzten Grunde auf einem ontologischen: das Sein selber wird im erlebenden Wissen eben dadurch adäquat erfaßt, oder vielmehr es erfaßt in ihm durch unseren Geist sich selber, weil es eben selber nicht dunkles Sein ist, das auf einen fremden, es von außen her erleuchtenden Erkenntnisstrahl warten müßte, sondern *L e b e n* und *W i s s e n* an sich ist. So bewahrheitet sich das alte und tiefe Wort Plotins:

δεῖ τὴν . . . οὐσίαν οὐκ εἶναι τοῦ εἶναι σκιάν, ἀλλ' ἔχειν πλήρως τὸ εἶναι. πλήρως δὲ ἔστι τὸ εἶναι, ὅταν εἶδος τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν λάβῃ. ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, το ζῆν, το εἶναι ἐν τῷ ὄντι.

ἡ δε ζωὴ σοφία, σοφία δὲ οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς, ὅτι αἰεί ἦν πᾶσα καὶ ἐλλείπουσα οὐδενί, . . . ἀλλ' ἔστιν ἡ πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης. καὶ ἡ οὐσία αὐτῇ σοφία.

Plotin, Ennead. V, 6, 6. V, 8, 4.

Hier rundet sich der Zusammenhang unserer Untersuchung ab. Zwei scheinbar ziemlich verschiedene Themen haben uns beschäftigt: das Transzendenzproblem, die Frage nach dem Grunde unseres Glaubens an die wahre Realität der Gegenstände außerhalb unserer Erkenntnisbeziehung zu ihnen einerseits, und die Analyse der begrifflichen, resp. theoretisch-gegenständlichen Erkenntnis und der Aufweis ihrer metalogischen Grundlagen. Und doch stehen diese beiden Themen nicht nur in engstem Zusammenhange, sondern bilden zusammen eigentlich ein einziges Thema. Dies Thema ist die Rechtfertigung des Seinsbegriffs gegen den Versuch des Idealismus, ihn in Erkenntnis und Idee restlos aufzulösen. Denn wie Erkenntnistheorie überhaupt notwendig Ontologie ist — was jetzt in der deutschen philosophischen Literatur durch Hartmanns »Metaphysik der Erkenntnis« klar gemacht wurde — so läuft schließlich auch jeder erkenntnistheoretische Idealismus auf ontologischen Idealismus hinaus, und fällt mit dem letzteren zusammen. Schon Berkeley konnte sein »esse = percipi«, wie wir sahen, nur auf die kühne Behauptung stützen, das Brot, als Nahrungssubstanz, sei doch nichts anderes als eine durchsichtig-luftartige Idee; und nicht anders steht es mit dem kantischen und nachkantischen erkenntnistheoretischen Idealismus. Er kann sich im letzten Grunde nur auf die Behauptung stützen, das Sein sei mit dem Begriffsinhalte, mit zeitloser Idee identisch. Dagegen kann die wahre Lösung des erkenntnistheoretischen Problems nur in der Klärung des *S e i n s* begriffs in seinem Unterschiede von Erkenntnis und Idee liegen, d. h. in dem Aufweis des Ueberflusses von Einheit, Selbstgenügsamkeit, Fülle und Konkretheit, der ihm im Gegensatz zur »Idee« zukommt; mithin fällt diese Lösung mit dem Aufweis der metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis zusammen. Der Streit zwischen Idealismus und Realismus ist ein Streit zwischen Rationalismus (im weiteren Sinne des Wortes) und Intuitivismus. Die letzte Begründung des Realismus ist nur durch Widerlegung des Rationalismus möglich. Der absolute Realismus, zu dem wir im ersten Teile unserer Untersuchung gelangt sind, bewahrheitet sich voll, erst als konkreter Idealrealismus. Das Sein in seinem Unterschiede von jeglicher Erkenntnis ist uns dadurch zugänglich, daß die »Erkenntnis« oder »Idee« ebensowenig unser eigenes Wesen, wie das des Seins erschöpft. Denn um zu erkennen, muß man schon *s e i n*; dieses Sein ist in unserem Leben zugegen und mani-

festiert sich in dem erlebenden Wissen, in dem die das Sein selber ausmachende Einheit von Idee und Realität, von zeitlosem Wesen und zeitlichem Geschehen, für uns gegenwärtig wird. Wir haben mithin doch, trotz Kants großem Worte, Etwas, »womit wir unsere Erkenntnis vergleichen können«: das ist das Sein selber in seiner ganzen Fülle, wie es sich uns im erlebenden Wissen realiter und unmittelbar, ohne jegliche Vertretung, offenbart.

ÜBER DIE REPRÄSENTIERENDE UND BEGRÜNDENDE FUNKTION DES BEGRIFFS¹⁾.

VON

ROBERT SCHINZINGER (OSAKA).

Es ist der Philosophie eigentümlich, auf- und weiterbauen und doch immer wieder von neuem anfangen zu müssen. Welcher Anfang und Ausgang könnte natürlicher sein als der in unserer gegenwärtigen Situation?

Die Situation zeigt Menschen in ihrer Welt, in praktischer Wechselwirkung und theoretischem Staunen und Fragen. Die Antwort suchen sie sich in sinnlichen und begrifflichen Symbolen zu geben. Es sind Zeichen, durch welche Weltausschnitte und Weltverhältnisse festgehalten werden sollen. Die skeptische Frage, ob überhaupt im ewigen Wandel und Wechsel des Lebens etwas festgehalten werden könnte, ist längst durch Sokrates erledigt, und schon die Situation des Menschen in seiner Welt, in praktischer Tätigkeit wie in theoretischem Fragen weist das Phänomen solchen geistigen Fixierens auf.

Ohne der Frage nach den Formen und Motiven des Wissens nachzugehen, soll versucht werden den Typus von Wissen zu finden, dem alle Wissensformen genügen — und irgendwie zugeordnet werden müssen, sofern sie überhaupt als Wissen sollen gelten können. Und zwar wird es für den deskriptiven Zweck dieser Einleitung genügen müssen, diesen Wissensbegriff klar, deutlich und verständlich zu machen.

Wissen will der Mensch von seiner Welt, was sie ist, und wie sie ist, und wie sie sich verhält und verhalten würde, auch wenn er selbst nicht da wäre. Das erste wird daher sein, den Umfang der Weltkenntnis zu erweitern, Erfahrungen (in vorwissenschaftlichem Sinne) zu sammeln. Das zweite, dieselben sicherzustellen, sich ihrer Unabhängigkeit von seiner

1) Die hier behandelten Probleme weisen, wie schon mehrmals hervorgehoben wurde, dringend auf eine Untersuchung von »Sinn und Sein« hin, die aber doch den hier gestellten Rahmen überschreitet und daher gesondert erscheinen soll.

Person zu versichern, indem er die Erfahrungen anderer Menschen heranzieht und endlich, da er doch auch von der Menschennatur möglichst absehen will, konstante Verhältnisse bei wechselnden Bedingungen festzustellen und zu ordnen sucht. Bei diesem Verhalten ist er gezwungen, sich selbst der Welt, und das Ganze dieser wiederum ihren Teilen gegenüberzustellen und alles durch Zeichen zu fixieren. Dies verleitet leicht zur Verabsolutierung des Gegensatzes zwischen ihm und der Welt, der er sich doch ursprünglich eingeordnet vorfindet. Die Art dieser Einordnung kann hier unerörtert bleiben, wo es nur gilt, den eigentümlichen *Sinn* dieses sich-auf-die-Welt-Beziehens, das wir Wissen nennen, aufzuhellen.

Wie nun auch die »Vorstellung« sein mag, die ich mir von etwas mache, so ist doch es selbst mir in der Vorstellung gegenwärtig, die Lampe, der Freund, ich selbst. Die positiven Wissenschaften lassen mich die Vorgänge erkennen, die jene Welterscheinungen mit mir verknüpfen. Das eigentümliche Scheinen des Sinnes aber, der sich durch dies alles hindurchzieht, mich jetzt durch tausend Vermittelungen unvermittelt mit jenem Weltausschnitt verbindet, läßt sich nur in jedem Augenblick unseres Lebens zu deutlicher Anschauung bringen; es ist in keiner Weise auf irgend etwas anderes zurückzuführen und aus einem solchen erkennbar zu machen.

Es ist auch nicht vergleichsweise deutbar oder sonst irgendwie der Vorstellung näher zu bringen, besonders wenn man bedenkt, wie alle Erklärung sich auf räumliche Vorstellungen zu beziehen liebt, welche doch gerade hier vor allem zu vermeiden sind. Alle Vergleiche mit körperlichem *Haben*, *Sehen*, *Erfassen* usw. sind irreführend. Es ist in gleicher Weise verfehlt, dieses Verhältnis als ein solches der Immanenz oder Transzendenz zu bezeichnen, da es hier weder eine Grenze zu überwinden gibt, noch etwas, worinnen geblieben werden müßte.

Auch ist daraus, daß zu jedem Wissen ein Wissender gehört, nichts für die nähere Bestimmung dieses Gerichtet-seins des Menschen auf seine Welt zu gewinnen. Zwischen der Sache und mir besteht das eigentümliche Verhältnis, daß jene, sofern sie hinreichend psycho-physisch vermittelt ist, für mich gewußt da ist, wobei es für unser Problem gleichgültig ist, ob dieses Dasein anschaulichen Charakter hat oder nicht. Unbekümmert um den Akt der Vergegenwärtigung ist, wo und wann auch immer an eine und dieselbe Sache gedacht wird, sie selbst uns gegenwärtig.

Wenn sich nun diese eigentümliche Leistung, etwas in und aus dieser Welt zu vermeinen, sich und anderen mit Hilfe fixierender Symbole gegenwärtig zu machen nicht weiter auf etwas anderes zurückführen, sondern nur als *Urphänomen des Wissens* aufweisen läßt, — wie soll eine Definition des Wissens möglich sein?

Wenn z. B. Max Scheler ¹⁾, den mannigfachen speziellen Wissens- und Erkenntnisdefinitionen seine fundamentale und allgemeine Definition gegenüberstellend, Wissen als »Teilhaben« eines Seienden am »So-sein« eines anderen Seienden definiert, so erhebt sich, auch bei Uebereinstimmung in der Bestimmung des Wissens als einer Seinsrelation, doch der Einwand, daß Wissen gegenüber Sein und So-sein kein abgeleitetes ist. Die Definition scheint uns nur dann zu treffen, wenn »Teilhaben« eben schon als »wissendes Teilhaben« gedacht wird. Dies aber wollte Scheler eben vermeiden, um keine fehlerhafte Definition zu geben. Das zu D e f i n i e r e n d e soll nicht durch irgendeinen Begriff von Wissen, Bewußtsein usw. schon in die Definition hineingenommen werden.

Da sich nun aber diese eigentümliche Helle des Wissens und Bewußtseins aus keinen anderen Begriffen erzeugen läßt, ist es wohl angemessener, überhaupt hier auf eine Definition zu verzichten und an ihrer Stelle eine Verdeutlichung dieses Urphänomens zu versuchen. Damit stehen wir auf dem Boden der kartesischen Lehre von der Unzurückführbarkeit des cogito, ohne daß wir deswegen, was Scheler wohl befürchtet, das ontologische Problem opfern müßten. Denn der spezifische Sinn der Wissensbeziehung (als reiner Sinnbeziehung im Gegensatz zu den ganz anders verlaufenden realen Vermittlungen) ist doch der geblieben, Weltausschnitte als füreinander da-seiend aufleuchten zu lassen.

Wie sich nun aber das Wissen als E r k e n n e n aufbaue, verlangt eine Entscheidung darüber, ob der Begriff der Erkenntnis aus der Geschichte zu gewinnen sei, oder aber ob das historisch Gewordene erst an einem überhistorischen, d. h. apriorischen Begriff gemessen sein mußte. So viel ist offenbar, daß für die Deskription der Erkenntnis die historische Situation weit mehr herangezogen werden muß, als es bei der Bestimmung des allgemeinen Wissensbegriffs nötig gewesen. Aber es wird schwierig sein, aus der Geschichte der modernen Erkenntnistheorie eine übereinstimmende Definition von Erkenntnis zu gewinnen. Wieviel schwieriger noch muß es sein, für ganz andere Kulturperioden und Kulturkreise, deren Verhältnisse und Einstellungen zur Welt andere sind, eine einheitliche Formel zu finden. Vielleicht ist aber auch unsere Zeit zu sehr geneigt, gegenüber dem historisch Mannigfaltigen das menschlich Allgemeine zu vernachlässigen.

Das Wissen des Menschen um seine Welt entspricht hauptsächlich dem Bestreben, diese seine Welt in ihrem ganzen Umfang kennenzulernen. Das Erkennen aber will die W a h r h e i t erfassen. Es kann daher nicht wohl gefragt werden, ob Wissen möglich sei, wohl aber ob Erkenntnis möglich sei bzw. die Erfüllung ihres Ideals. Dieses Ideal wechselt in der

1) »Die Wissensformen und die Gesellschaft«, Leipzig 1926, S. 247 f.

Geschichte mit der gesamten Werteinstellung; gleich bleibt nur immer die Forderung der Wahrheit, aber nicht nur im Sinne von Brauchbarkeit, worin Wahrheit sich bewähren und erweisen kann, sondern im naiv ontologischen Sinne, daß nämlich der im Urteil als so und so beurteilte Sachverhalt auch so und so *se i*. Eine andere Frage ist es, wie man sich dieses Verhältnis anschaulich machen könne, vor allem, wie die Wahrheit eines Urteils festzustellen sei.

Jedenfalls besteht die Forderung in ihrer Strenge, daß beim wahren Urteil die Aussage die Sache treffe, der Urteilssinn der intendierte gegenständliche Sinn selbst sei. Dabei kann von einer Uebereinstimmung zweier Bilder darum nicht die Rede sein, weil zwei gleiche Bedeutungen (das-selbe bedeutend) überhaupt nur eine sind.

Wie man sich aber das Verhältnis von gegenständlichem Sinn zum Gegenstande vorzustellen habe? Ob nicht doch wieder als ein solches von Urbild und Abbild? — Sicherlich nicht, da »Gegenstand-sein« ein Sinnverhältnis darstellt und nichts anderes bedeutet als »in seinem gegenständlichen Sinne gedacht sein«. Daß gegenständlicher Sinn dem Sein zukomme, daß also Sein überhaupt von einer Wissensbeziehung betroffen sein könnte, fällt mit dem Phänomen des Wissens überhaupt zusammen. Es ist dessen objektive Seite, die — zum mindesten partielle — Logizität des Seins, ohne die Wissen und Leben unmöglich gedacht werden könnten, also — unmöglich wären; denn, daß, was mit Notwendigkeit als *seiend* und *so-seiend* gedacht wird, auch *se i* und *so sei* wie es gedacht wird, dies ist die subjektive Seite, die allererste und fundamentale Voraussetzung alles sinnvollen Denkens. Wir wollen es als »Satz von der Realität oder ontischen Relevanz des Denkens« bezeichnen.

Dieses Axiom läßt sich nicht auf die Definition der Wahrheit zurückführen, indem man etwa mit der Wertphilosophie sagt, daß, was mit Notwendigkeit als *so-seiend* gedacht wird, als *so-seiend* gälte, weil — es so gedacht werden soll. Denn vergegenwärtigt man sich, was eigentlich von der Wahrheit verlangt wird, so ist es dies, daß etwas so gedacht werden soll, weil es so *ist*.

Außerdem sollte bei dem Versuch einer immanenten Behandlung des Wahrheitsproblems bedacht werden, daß Denken selbst eine Welterscheinung ist, also Seinscharakter hat.

Ein absoluter Skeptizismus, der jenen Satz von der Realität des Denkens bestreiten und damit jedes Wissen in Zweifel stellen wollte, kann natürlich mit logischen Mitteln, die er doch gerade verwirft, nicht widerlegt werden, vernichtet sich aber selbst durch seine absolute Unfruchtbarkeit im Verkehr des Menschen mit seiner Welt.

Der absolute Irrationalismus, der sich an die Welt hingibt, steht damit nicht am Ende, sondern erst am Anfang des Wissens und Erkennens. Dem Menschen ist seine Welt gegenwärtig; solches Gegenwärtigsein zu höchster Bewußtheit zu bringen, kann ihn das Fragen vergessen, ihm Erkenntnis als unnützerscheinen lassen, aber nie Antwort auf die Frage, nie Erkenntnis sein.

Es kann auch keinen Sinn haben, von Erkenntnis eine Abbildung zu verlangen, da es dem Menschen nichts hülfe, noch einmal zu haben, was er schon hat.

Erkenntnis kann — es ist paradox — die Welt nicht wiedergeben, wie sie ist, obgleich sie nur wahr ist, sofern sie dieselbe gibt, wie sie ist.

Die Situation zeigte den Menschen um seine Welt wissend, wie er in Frage und Antwort Weltausschnitte und -verhältnisse festhält und durch Zeichen fixiert und dann als Erkennender Urteile und Begriffssysteme aufstellt, welche auf Wahrheit Anspruch machen.

Im Urteil »X ist a« wird von einem noch unbekannten X eine schon bekannte Bedeutung a ausgesagt. Dabei kann bekanntlich das Gemeinte verfehlt oder überhaupt eine leere Sinnverbindung für objektiv gehalten werden. Dies wird sich aber im Fortgang der Erfahrung als Irrtum erweisen. »X ist a« ist dann falsch verknüpft, a gehört nicht zu X, sei a nun irgendeine andere Bestimmung oder die der Existenz. Wenn somit a das Prädikat eines Existenzurteils bedeuten kann, ist damit schon gesagt, daß mit der Intension und Sinnbeziehung ein Existenzbeweis nicht gegeben ist, daß also an der Sache Essenz und Existenz getrennt zu denken sind, insofern Essenz oder ousia das überzeitliche Wesen, wissensbezogen das percipi posse der Sache selbst darstellt, Existenz dagegen ihr Real-sein als mögliches Weltverhältnis. Deswegen ist es doch die reale Sache selbst, welche in der Raum und Zeit überspringenden Wissensbeziehung überzeitlich fixiert wird. Unsere Intention geht daher auf das Sein selbst, und wir sind erst zufriedengestellt, wenn wir in der Bedeutung ein Sein zu haben überzeugt sind. Das Sein ist als ousia erfaßt, aber unvollständig, insofern sein modales Weltverhältnis noch unbestimmt geblieben ist. Für das Wissen ist also in gewissem Sinne das Sein durch die Bedeutung repräsentiert. Auch das Prädikat eines Existenzurteils repräsentiert ein Sein, nämlich das ideale Sein einer ontischen Modalität. Die Sinnverknüpfung im Urteil als idealer Bestand stellt ein Seinsverhältnis im weitesten Sinne dar, wodurch das unvollständig erkannte, anfänglich gewußte Weltsein ergänzt, verlängert und gestützt wird. Durch eine solche »Rettung der Phänomene« wird erst der Anspruch auf Sein begründet, und zu der repräsentierenden Funktion des Wissens tritt die begründende des Erkennens als Erweiterung und Vertiefung hinzu.

I. Die repräsentierende Funktion.

Die primitivste Form des Symbols, wenn man überhaupt schon von Symbol sprechen kann, ist die Gebärde. Die hinweisende Gebärde, wie wir sie schon bei den Tieren beobachten, meint etwas in dieser unserer Welt, hält es, wenn auch nur momentan, fest und macht einen anderen darauf aufmerksam. Also eine Art der Präsentation, die in Repräsentation übergeht, wenn die Gebärde selbständig wiederholt, auf zeitlich und räumlich Entferntes hinweist. Dem, der diese Gebärde versteht, wird durch die bekannten Assoziationen vermittelt, *dieselbe* Sache gegenwärtig. Diese Kunst, über Räume und Zeiten hinweg diese realiter vermittelte und doch sinnhaft unvermittelte Beziehung herzustellen, entwickelt sich mit der Ausbildung der Sprache zu der Beweglichkeit eines Denkens, welches sich auch auf Weltverhältnisse, die nicht sinnlich gegeben sind, und endlich noch weiter hinaus auf solche Beziehungen erstreckt, die gar nicht mehr in »dieser unserer Welt«, sondern erst in ihrer Eigengesetzlichkeit wie in einer zweiten Welt, in einem Reiche idealer Gegenstände aufweisen lassen.

Die Zeichen und Symbole ermöglichen es, daß dieselbe Sache intendiert wird, wenn auch die realen Weltverhältnisse sich längst geändert haben. Die Bedeutung des Zeichens beharrt in ihrer Intension auf dieselbe Sache als ein unveränderlicher, idealer, hinweisender Bestand. Diesen mit der Vorstellung eines Individuums, in der er einmal als Sinn lebendig war, zu identifizieren, ist daher ganz unmöglich. Die durch diese Bedeutung auf eine Sache gerichtete Wissensbeziehung als Lebensäußerung eines realen Subjekts ist also selbst zugleich reale Welterscheinung und idealer Sinn, aber erst dieser Sinn- und Bedeutungscharakter macht sie zur eigentlichen *Wissensbeziehung*. Sie wird unendlich differenziert durch die Art, wie der Mensch seine Umwelt *bewertet*. Hieraus ergibt sich eine enge Verflechtung subjektiver und objektiver Elemente des Wissens.

Die Welt gibt sich uns in der Wissensbeziehung als *die* Welt in eigenem, selbständigem Bestande; im realen Verkehr mit ihr erweist sich jedoch vieles an ihr als von unserer Subjektivität hineingetragen. Ein Versuch, die Welt deswegen als ein individuelles »Bild« zu interpretieren, müßte aber an dem Verhältnis realer Wechselwirkung und gegenseitiger Abhängigkeit, in der sich das Individuum mit seiner Welt weiß, scheitern. Es ist vielmehr durch die realen Vermittlungen alles Wissens der Einfluß der individuellen Subjektivität wohl begründet und an eine natürliche Grenze gebunden.

Um diesen Einfluß flüchtig zu überschauen, wäre zu erwägen:

1. der quantitative Ausschnitt dessen, was in unseren Lebens- und Wirkungskreis, in unser »Gesichtsfeld« irgend eintreten kann;

2. etwaige individuelle Differenzen in der Auffassung des Qualitativen und endlich

3. vor allem die durch die Lebensinteressen der Menschen bedingte Werteinstellung, wodurch gewisse Weltausschnitte und Beziehungen in den »Vordergrund« des Interesses treten, so daß die Welt mit Recht als in subjektiver *Perspektive* stehend angesehen werden kann.

Die kommunikative Natur des Wissens erleichtert nun den Versuch, die individuelle Einstellung in diesen drei Richtungen nach und nach zu eliminieren und somit die individuelle Perspektive in der Richtung auf eine allgemein-menschliche zu erweitern. Der quantitative Ausschnitt und die Schwankungen der Qualität fänden dann ihre natürliche Grenze an den Schranken der menschlichen Organisation einschließlich möglicher Verlängerungen derselben, sowie an den Grenzen der Umsetzbarkeit gewisser Qualitäten in andere (leichter meßbare). Zur Entsubjektivierung der Werteinstellung schließlich müßte der Bereich möglicher Wertbeziehung überhaupt abgeschätzt werden, wobei sich aber die Beziehung auf »den Menschen überhaupt« als typische Färbung nicht wird eliminieren lassen.

Gab es schon hier nur ein problematisches Ueberschauen der Grenzen, so geraten wir in Anbetracht der Perspektivität alles Wissens überhaupt an eine letzte, nicht mehr zu über-schauende Grenze.

Alles Wissen, so erkennen wir klar, ist als Wissen eines Subjekts notwendig perspektivisch.

Sein, nicht bezogen auf ein Subjekt, nicht in einer Blickrichtung gegenwärtig, sondern in sich selbst ruhend, unbezogen, unbeziehbar, ein solches Sein ist nicht gewußtes, sondern nur »an sich« seiendes Sein, also für unser Wissen ein idealer Grenzbegriff, der unbedingt Annäherung fordert, dessen Erfüllung aber nicht mehr Wissen und Erkenntnis wäre. Wissen ist immer ein Für-ein-Sein-sein, nicht ein An-sich-sein, wenngleich ein solches als Voraussetzung möglichen Für-ein-Subjekt-seins notwendig gedacht werden muß (Kant).

Ist also ein »absolutes Sein« Voraussetzung und Ziel aller Erkenntnis, so kann es doch nie Gegenstand der Erkenntnis sein, sofern Gegenstand nicht Voraussetzung und Ziel, sondern gegenwärtiges, gegenstehendes »Objekt« bedeutet. Die Perspektivität der Wissenssituation und die Seinsabsolutheit als Voraussetzung und Ziel bilden in ihrer gegenseitigen Beziehung den Grund der in der Einleitung erwähnten Paradoxie des Erkennens.

Wie uns etwas in einer Vorstellung gegenwärtig ist, so ist uns auch

die Welt in einem Weltbild gegenwärtig, das der Psychologe näher bestimmt. Dies Weltbild aber ist ebenso wie die Vorstellung eines konkreten keineswegs ein wirkliches Bild, das einer draußenliegenden Sache entspräche, sondern eben die subjektive Perspektive, in der wir um die Welt wissen. Keine wirklich neuzeitliche Psychologie kann sich mehr mit jener alten Theorie zufrieden geben, nach der unsere Welt aus Empfindungen, wie aus Bauklötzchen, konstruiert wäre. Man sollte auch in der Philosophie darauf verzichten lernen (vgl. Scheler a. m. O.).

Das Hineinspielen der Subjektivität also, das erst im realen Verkehr sich offenbart, ist individuell und gattungsmäßige Perspektive, in welcher ein »an sich« nicht nur als für irgendein anderes »an sich«, sondern für ein bestimmtes Individuum in einer bestimmten Situation in die Helle des Wissens getaucht ist.

Aus der Tatsache, daß sich alles Wissen in Symbolen und Aussagen vollzieht, welche die Sache bedeuten und ausdrücken, ergibt sich eine weitere Schicht von Subjektivität in der Verflochtenheit subjektiver und objektiver Momente des kundgegebenen Wissens: gegenständlicher Sinn gibt sich in ausdrückendem Sinn. Dieser ausdrückende Sinn ist gleichfalls Perspektive, wie sie sich aus dem Umstand ergibt, daß von der Unendlichkeit gegenständlicher Verhältnisse in den beschränkten, auf das Verstehen der anderen gerichteten Symbolen nur eine vom Erkenntniswillen diktierte Auswahl zum Ausdruck kommt.

Zusammenfassend ließe sich sagen, daß, von der Bedeutung der Symbole aus betrachtet, Gegenständliches in spezifischer Perspektive, als diese unsere Welt intendiert, als solche in der Bedeutung festgehalten bewußt ist. Metaphysisch betrachtet: eine Repräsentation des Universums in der Monade, welche jedoch keine Fenster zu haben braucht, weil keine Mauern sie vom Universum trennen. Die Repräsentation ist eben mehr Präsentation und die Grundfunktion des Denkens, etwas zu denken und zu bedeuten, was es selbst nicht ist, darf in keiner Weise körperlich interpretiert werden. Der rein geistige Vorgang des denkenden Beziehens (— die realen Vermittlungen stets vorausgesetzt —) ist seinem Sinne nach von der Seite des Subjekts reines »Gerichtetsein auf —« und reines »Dasein für —« von der Seite des Objekts. Dem Sein nach ist es das wirkliche Denken des Menschen in seiner Welt. Der Psychologie bleibt es überlassen, die Verhältnisse der realen Vermittlungen zu erforschen, und der Metaphysik gehört die Frage, wie dieses Aufleuchten von Sinn und Wissen überhaupt realiter möglich vorzustellen und zu begreifen sei.

Gegenständlicher Sinn wird als solcher erst in Reflexion und Erkennen offenbar. Der Standpunkt des unreflektierten, primären Weltwissens

kennt nur diese reale seiende Welt, welche unmittelbar in den Symbolen bedeutet ist. Indessen ist primär und unreflektiert bewußte Wirklichkeit, eine »reine Erlebniswirklichkeit« überhaupt nur eine Fiktion oder fiktive Rekonstruktion. Unser tatsächliches Weltwissen ist stets mit Reflexion durchsetzt und durch Erkenntnisformen fragmentarisch bestimmt, ganz abgesehen von nicht theoretischen Einflüssen. Die Welt ist stets in »Objektivierungen« bekannt. Daher mußte bis jetzt so allgemein von Zeichen und Symbolen gesprochen werden. Dadurch war die Fülle der Abstufungen von der einfachen Gebärde bis zum präzisen wissenschaftlichen Begriff beliebig getroffen. Es kam ja nur darauf an, wie ein solches Zeichen durch seinen Sinn als Bedeutung ein — sei es nun reales oder ideales — Sein in gewisser Perspektive festhält, repräsentiert. Die Perspektive kann dabei bis zur Falschheit verzerrt sein.

Es läßt sich nun aber nicht länger vermeiden, die Untersuchung auf das speziellere Gebiet der Erkenntnis zu konzentrieren und die repräsentierende Funktion im eigentlichen Begriff aufzusuchen. Der Begriff ist das Instrument der Erkenntnis, und unsere Einleitung hat schon gezeigt, daß ein Wissen, welches sich nicht in Begriffen auszudrücken vermöchte, nicht als Erkenntnis anzusprechen ist. Was im Urteil als vollzogene Synthesis oder Verknüpfung in Bewegung und Diskretion der Momente festgehalten ist, enthält der Begriff als gesetzte Einheit. Für das Problem des Sinnes besteht die Bedeutung des Urteils nicht anders als die des Begriffs.

Als Erfolg der theoretischen Bemühungen des Menschen um seine ihm problematische Welt stehen vor uns die historischen Formen der Wissenschaft. Sätze und Systeme von Sätzen. Insofern das in diesen Sätzen Ausgesprochene ein vom menschlichen Denken Aufgestelltes ist, liegt es nahe, es als Produkt des Denkens aufzufassen und die Momente seiner Produktion nicht nur historisch-psychologisch, sondern auch logisch auseinanderzulegen und damit die Beziehung auf das Sein als Beziehung auf einen Gegenstand überhaupt in das Denken hineinzunehmen. Die Bedeutung, in logischer Reinheit gefaßt, läßt sich ja als idealer Gegenstand theoretisch untersuchen. Die hier erwähnte Ansicht aber schreitet darüber hinaus, nach ihr sähe sich das Denken, welches sich auf eine ursprüngliche Realität gerichtet hatte, in seiner Konsequenz auf sich selbst zurückgeworfen.

Was aber kann dies besagen, daß das Denken den Begriff produziere?

Die Bedeutung eines Begriffs, wodurch der Begriff etwas begreift und bedeutet, ist, wie sich gezeigt hat, von der realen Vermittelung, durch die er allein von einem Individuum vorgestellt, in unserer Welt in Erscheinung treten kann, seinem Sinn- und Bedeutungscharakter nach völlig unabhängig. Wer ihn (den Begriff) zuerst gedacht hat, das ist für den aus-

drückenden Sinn psychologisch-historisch relevant, berührt aber nicht den gegenständlichen Kern. Bedeutungen, welche dasselbe bedeuten, sind, so wurde es schon als Phänomen des Wissens aufgezeigt, gar nicht Bedeutungen, sondern nur eine Bedeutung.

Die Produktion könnte daher nur eine solche des »Bewußtseins überhaupt« sein. Soll jedoch daraus nicht ein metaphysisch absoluter Geist werden, so kann es nichts anderes bedeuten als entweder die Einheit der Begriffe und Sätze, unter deren Voraussetzung allein Wissen und Erkennen eines Gegenstandes als möglich gedacht werden kann, oder aber Perspektivität überhaupt, mögliche Beziehung auf irgendein Subjekt.

Wenn es nun auch möglich ist, aus dieser Beziehung gewisse allgemeinste Kategorien »herzuleiten«, d. h. mit dieser Grundkorrelation in systematische Beziehung zu setzen, so ist es jedenfalls unmöglich, die Unendlichkeit möglichen Sinnes auf diese Weise produzierbar zu denken.

Auf keinen Fall läßt es sich als reale Produktion deuten; Begriffsbildung darf nicht als Sinnerzeugung gelten. Ein in verschiedenen Weltverhältnissen identisch aufgefaßter Sinn läßt sich nicht als jeweils im Vollzug wirklichen Denkens neu hervorgebracht denken. Als gegenständlicher Sinn gehört er zu dem im Begriff bedeuteten Gegenstande, sei dieser nun realer oder idealer Natur. Denn er ist das Sein, wie es in der Bedeutung gegenwärtig ist, aber ohne die subjektive Perspektive gedacht. Der ausdrückende Sinn dagegen gehört zur subjektiven Perspektive, und nur wo er Interesse findet, z. B. in der Kunst, tritt die Produktion in den Vordergrund. Wer also ein mögliches Tongefüge als idealen Gegenstand zum ersten Male erschaut und in der Niederschrift seiner Komposition durch Zeichen fixiert hat, dies hat ein ganz anderes Interesse als die Frage, in welcher Weise der ideale Bestand dieses möglichen Tongefüges sei, bevor es einmal zuerst in der Phantasie des Künstlers wirklich wird, und unabhängig von seiner jeweiligen Realisation in der Vorstellung des Verstehenden. Anders bei der wissenschaftlichen Begriffsbildung: Das Sein der Fallgesetze unabhängig von der Formulierung Galileis als mögliche Sinnbeziehung vor der Realisation in der Vorstellung des Entdeckers beansprucht dagegen besonderes philosophisches Interesse.

Dieser unproduzierbare gegenständliche Sinn ist das vorauszusetzende In-sich-bestimmt-sein des Gegenstandes, und zwar ein unendliches, in Anbetracht aller möglichen Beziehungen zur Totalität des Seins, wodurch der Gegenstand erst Bestimmtheit erhält. Dies Für-sich- oder Im-Ganzen-unendlich-bestimmt-sein oder -bestimmbar-sein will der Begriff als Für-das-Denken-bestimmtes ausdrückend bedeuten.

So ist die (nach Lask »abbildliche«) Region des Begriffs und Urteils

zwischen die perspektivische einerseits und die als unperspektivisch postulierte rein gegenständliche Region andererseits eingeklemmt. Aus dieser eigentümlichen Mittelstellung erklären sich die verschiedenen Auffassungen des Logischen. Ferner erklärt sich hieraus die historische Perspektive, in welcher Erkenntnisurteile relativiert erscheinen können, ohne doch der Subjektivität anheimzufallen oder sonst in ihrem Wahrheitswert beeinträchtigt zu sein.

Von der Unendlichkeit des Seins mit seinen unendlichfach unendlichen theoretischen möglichen Sinnbeziehungen ist nur eine perspektivische Auswahl durch die Bedeutung des Begriffs festgehalten. Der Gesichtspunkt, unter welchem die Auswahl getroffen, der Begriff gebildet ist, kann naturgemäß nicht unabhängig sein von der historischen Situation. Die Auswahl erfolgt nach Maßgabe der konkreten Aufgabe und allgemeiner Erkenntnisideale und Wertschätzungen; nicht zuletzt mit Rücksicht auf das am ehesten Erreichbare. Worin der eigentliche Erkenntniswert der Begriffsbildung begründet ist, läßt sich an dieser Stelle noch nicht einsehen. (Es ist dies überhaupt Gegenstand einer ausgeführten Logik.) Nur so viel ist klar, daß zur Vermeidung einer bis zum Irrtum entstellenden Perspektivität objektive Notwendigkeit vorliegen muß. Da dieselbe an der primär bewußten (sogenannten anschaulichen) Weltwirklichkeit nicht abgelesen werden kann, muß sie wohl aus der systematischen Einheit der Erkenntnisurteile unter Beziehung auf diese unsere Welt, also auf »mögliche Erfahrung« zu gewinnen sein. Wenn nun auch eine solche Objektivität »immanent« genannt werden kann, so wird dadurch der in der Einleitung eingeführte Satz von der Realität des Denkens nicht widerlegt; derselbe ist vielmehr die Voraussetzung für den Erkenntniswert des »immanent« Objektiven.

Damit bleibt auch die repräsentierende Funktion des Begriffs bestehen als h i n w e i s e n d e r Charakter der Bedeutung, in welcher und durch welche die Weltausschnitte und -verhältnisse perspektivisch als das Sein festgehalten und in ausdrückendem Sinn kundgegeben sind.

Warum dieser hinweisende Charakter der Bedeutung als »repräsentierende Funktion« bezeichnet worden ist, bedarf einer näheren Erklärung:

Das Verhältnis von Sein und Denken ist historisch aufs engste mit dem Begriff der Repräsentation verbunden. Es ließe sich die Geschichte der Philosophie als Diskussion dieses Begriffs darstellen, und es drängt sich die Vermutung auf, daß damit ein wesentliches Problem des Wissens berührt sei. Es sollte deshalb hier untersucht werden, was eine repräsentierende Funktion des Begriffs bedeuten dürfe und leisten könne. Die

naivste Form von Repräsentation, in der Art, wie jemand sich durch einen andern repräsentieren läßt, begegnet uns beim Wissensproblem als die Art, wie ein sinnliches Symbol eine Bedeutung repräsentiert. Dies ist von untergeordneter Bedeutung, da wir nicht in Buchstaben und Lauten, sondern in Begriffen, den repräsentierenden Bedeutungen selbst, denken sollen. Für den Begriff kommt also nur diejenige Form von Repräsentation in Betracht, in der die Bedeutung als repräsentierend gelten könnte.

Wenn das Verhältnis der Bedeutung als reinen Sinnes zum Sein als ein solches der Repräsentation im eigentlichen Sinne angesehen werden dürfte, so also, daß das Eine, Vorhandene, das andere, nicht Vorhandene, repräsentierte, dann müßte das Sein als für das Denken nicht Vorhandenes gelten, sogar ganz fortfallen, wenn das Vertrauen auf die Legitimation der Bedeutung untergraben würde. Sobald nämlich nicht mehr, wie z. B. bei Malebranche ein göttlicher Geist die repräsentierende Idee mit dem Sein verbindet, fällt jede Möglichkeit, das Repräsentationsverhältnis objektiv festzustellen, hinweg.

Nun können wir aber das Sein nur in der Bedeutung haben, Bedeutung im weitesten Sinn, und die Art, wie eine Bedeutung »etwas« bedeutet, bleibt die einzige Art von Repräsentation, welche für den Begriff in Betracht kommt. Sie wurde in der vorangehenden Untersuchung als »hinweisender« Charakter der Bedeutung näher bestimmt.

Dieser Einsicht verschließt sich aber jede Theorie, die an einer bildhaften Vorstellung des Begriffs festhält, selbst dann noch festhält, wenn sie die Abbildtheorie bekämpft; denn bildhaft ist noch jede Auffassung, welche die Bedeutung in Entfernung vom Sein, und abgeschlossen gegen dasselbe, wie es als diese Welt (wenngleich problematisch) unreflektiert primär bewußt gegenwärtig ist, isoliert. Gestützt wird diese Ansicht gern durch ein Argument, das aus dem Kampf gegen den Sensualismus stammt:

Wenn nämlich, so wird argumentiert, die sensualistische Theorie vorausgesetzt wird, dann fällt es nicht schwer, dieselbe durch den Nachweis gedanklicher Elemente in unserem Weltbilde zu widerlegen. Damit hat man aber die Welt in sensuelle und intellektuelle Faktoren eines Weltbildes aufgelöst und durch diese fragwürdige psychologische Interpretation des platonischen Gegensatzes von »aistheton« und »noeton« den Zugang zu dem rein noetischen Sinncharakter des Logischen versperrt. Damit fällt natürlich auch die Beziehung auf ein Sein. Dafür bietet das Problem der Empfindung und des sinnlichen Materials, die »Affiziertheit der Sinne« diesem Standpunkt die größten Schwierigkeiten. Die Aufteilung in Stoff und Form gelangt endlich, da in der mittleren Region, was hier

Stoff ist, dort Form wird, zu einer letzten Form und zu einem letzten Stoff. Was könnte ein solcher Urstoff bedeuten? Diese unsere Welt?, das »aistheton?« — Diese problematische Welt sollte aber doch eben Stoff in Form sein! Ein metaphysischer Urstoff? — Dieser wäre aber als Prinzip doch wieder idealer Begriff, Form! Es bleibt somit wohl nichts anderes als das Chaos der Sinnesempfindungen, dieses Residuum einer veralteten sensualistischen Psychologie, doch wieder nur eine »Abstraktion«. Wenn diese Abstraktion überhaupt einen Sinn haben soll, dann nur auf dem beschränkten Gebiet einer atomistischen Psychologie, nicht aber in der Bedeutungslehre.

Das Problem der Repräsentation hat sich kompliziert, da die Beziehung der begrifflichen Bedeutung auf das Sein nicht allein von der schlichten Art ist, in der die einfachen Wissenssymbole unreflektiert gewußtes Weltwirkliches »repräsentieren«. Die Bedeutung geht nicht mehr allein auf einen realen oder idealen Gegenstand, sondern im Erkenntnisurteil auf beides, in idealen Gegenständen auf reale Weltmomente: Der Urteilsinn soll als gegenständlicher Sinn des Seins gelten. Die Unendlichkeit wirklicher und möglicher Weltverhältnisse und -beziehungen erweitert den Begriff von Welt über die dinglich-anschauliche Realität hinaus zu einem Begriff von Sein, welcher die ideellen Bestände einschließt, die zum Teil durch komplizierte Bedeutungsreihen mit der primär bewußten Wirklichkeit zusammenhängen. Indem hierbei die in speziellen Idealwissenschaften systematisch erforschbaren Sinngebilde auf diejenigen Begriffe bezogen sind, welche das Reale repräsentieren, entsteht die eigentümliche Erkenntnissituation, daß die reale Welt als durch ideale Bedeutungen bestimmt zu denken ist.

Die vermittelnde Beziehung innerhalb der Bedeutungssphäre weist eine weitere Art von Repräsentation auf; man könnte sie »immanente« Repräsentation nennen. Isolierte Bedeutungen vermögen keine Erkenntnis zu geben. Erkenntnis verlangt Einheit. Um sich aber zu einer solchen zusammenschließen zu können, muß eine Bedeutung auf andere hinweisen, die Einheit in den Momenten und die Momente in der Einheit irgendwie »repräsentiert« sein ¹⁾. Diese Repräsentation innerhalb des Bedeutungszusammenhangs, als notwendige Voraussetzung, geht nun aber schon in das über, was wir als »begründende Funktion« im folgenden untersuchen werden.

1) Vgl. hierzu E. Cassirer, *Philos. der symbol. Formen*, Berlin 1923, Bd. I, S. 32 ff.

II. Die begründende Funktion.

Darüber besteht wohl kein Zweifel, daß Erkenntnis darin bestehe, von dieser unserer Welt wahre Aussagen zu machen und dieselben möglichst systematisch zu ordnen. Was es heißt, »wahre« Aussagen zu machen wurde anfangs allgemein umrissen; zur näheren Bestimmung dient nicht nur das Folgende, sondern jede erkenntnistheoretische Untersuchung.

Daß die Sätze und Systeme von Sätzen von Menschen in einer bestimmten historischen Situation und im Hinblick auf konkrete Aufgaben aufgestellt werden, erwies sich unseren kurzen Erwägungen (S. 11) als durchaus verträglich mit ihrem Anspruch auf »Objektivität«. (Die mittlere Region des Logischen kann den gegenständlichen Sinn nur in Perspektive geben.)

Zur Vermeidung einer einseitigen, bis zu »Falschheit« führenden Verzerrung der Perspektive kann die Evidenz, welche für die einfachen Formen der Repräsentation genügte, nur noch in methodischer Erweiterung als Kriterium der Wahrheit dienen, d. h.

die Evidenz des Wissens muß durch die Evidenz der Begründung ergänzt werden.

Daß überhaupt begründet werden soll, daß der einfache Daseinssinn nicht als endgültige Erkenntnis anerkannt wird, ist das Spezifische des erkennenden Denkens überhaupt. Ihm ist nichts daran gelegen, eine unendliche Fülle von Daseins-sinn zu haben, oder diese Fülle in abkürzenden Symbolen nur übersehen zu können.

Damit begibt sich unsere Untersuchung offenbar auf ein gefährliches Gebiet, das schon einmal gestreift worden ist. Wenn es nämlich die Tendenz der modernen Wissenschaft sein sollte, sich mit bloß abkürzenden und ordnenden Zeichen zu begnügen, kann es dann überhaupt einen Standpunkt geben, der dieses Erkenntnisziel kritisieren dürfte? Macht er sich nicht vielmehr als Schwärmerei und mythische Weltauffassung lächerlich? Wenn schon einmal zugegeben ist, daß der historisch gewordene Begriff von Erkenntnis zur Grundlage der Erkenntnisdefinition zu machen ist, ist damit nicht jede Selbständigkeit der Kritik in Frage gestellt?

Da bleibt nur ein Ausweg, und der ist, zu untersuchen, ob der Stand der wissenschaftlichen Forschung nur eine Deutung zuläßt.

Man braucht nur auf die divergierenden Theorien der Schulen hinzusehen, um zu finden, daß eine solche Festlegung unmöglich ist.

Ein positiveres Argument bietet die Tatsache, daß heute die Geisteswissenschaften in ebendemselben Maße einem anderen Erkenntnisziele zustreben, als die Naturwissenschaften sich immer mehr positivistisch-formalistisch interpretieren. Dem entspricht es z. B. auch, daß Max Scheler dieses positivistische »Herrschaftswissen« von fundamental verschiedenen anderen Wissensformen unterschieden wissen will¹⁾.

Gesetzt aber, die Resultate der wissenschaftlichen Forschung ließen sich wirklich vom

1) »Die Wissensformen und die Gesellschaft«, Leipzig 1926.

Standpunkt der positiven Forschung aus nur als Ordnungs- und Abkürzungssymbole einwandfrei bestimmen, so bräuchte doch diese Bestimmung noch nicht erschöpfend zu sein. Es ist vielmehr zur Genüge bekannt, daß die meisten Gelehrten mit dem in ihren Symbolen Bedeuteten und Gemeinten als mit Realitäten rechnen. Eine wirklich objektive Einsicht wird aber erst aus der erkenntniskritischen Ueberlegung gewonnen, wie es als möglich zu denken sei, daß die problematische Wirklichkeit sich überhaupt ordnen und in abkürzenden Bedeutungen überschauen läßt. Die psychologistische Auslegung Kants konnte nur vorübergehend als Antwort gelten und hat ihren historischen und sachlichen Wert wohl gerade darin, zu ihrer eigenen Widerlegung Anlaß gegeben zu haben. Aber auch selbst ein solcher Psychologismus würde, wenn er von Empfindungen und Vorstellungen spricht, damit nicht die abkürzenden Zeichen, sondern das durch dieselben Abgekürzte und Bezeichnete, also ein Wirkliches meinen.

Daß sich Wirkliches überhaupt gedanklich festhalten und abgekürzt intendieren läßt, setzt eben voraus, daß, was als Wirklichkeit bezeichnet wird, in sich selbst die sachlichen Voraussetzungen für die Möglichkeit solchen Festhaltens erfüllt. Und da dieses Abkürzen doch allein erst dann seinen vollen Zweck erreicht, wenn es auch das noch nicht Gewußte antizipierend mit umfaßt, muß weiterhin eine »Affinität der Erscheinungen« vorausgesetzt werden, ein In-sich-bestimmt-sein des Wirklichen, welches dann in den Symbolen des erkennenden Denkens als »gesetztes« ausgedrückt ist. Damit sind wir wieder da, wo wir von unserer Linie abgewichen waren, nämlich bei der Feststellung, daß das erkennende Denken nicht das Dasein hinnimmt oder nur abbreviatorisch überschaute.

Erkenntnis stellt den Zusammenhang des Wirklichen (immer in Perspektive) dar. Daß sich ein solcher nicht unmittelbar legitimieren kann, zwingt uns keineswegs zu einer skeptischen Restriktion des Wahrheitsbegriffes. Die Wahrheit eines Satzes ist ja nicht davon abhängig, ob wir ein absolutes Kriterium dafür haben. Vielmehr ist gerade dies das Eigentümliche des wissenschaftlichen Denkens, auf dem Wege einer indirekten Begründung die Wahrheit eines hypothetisch aufgestellten Satzes zu erweisen. Es ist dies geradezu die Grundhypothese aller wissenschaftlichen Arbeit, die auch selbst ihre Rechtfertigung erst im Fortgang und praktischen Erfolg dieser Arbeit erfährt. (Der Pragmatismus irrt, weil er aus denkökonomischen Gründen das Kriterium für die Definition ausibt.)

Als Erweiterung des in der Einleitung angeführten Satzes von der ontischen Relevanz des Denkens (daß, was mit Notwendigkeit als seiend und so-seiend gedacht wird, auch ist und so ist, wie es gedacht wird —) läßt sich nunmehr unter Beziehung auf die Funktion der Begründung der Satz aufstellen, daß das und nur das in der Erkenntnis als seiend geltend darf, was hinreichend begründet ist.

Da Vollständigkeit der Begründung an keinem Punkte erreichbar sein kann, liegt der Nachdruck auf diesem »hinreichend« (dem »hikanon« in Platons Phaidon).

Unter dem Gesichtspunkt der Leistung für die Begründung treffen auch so verschiedene Lehren zusammen wie die, daß das Denken nur erkenne, was es selbst m a c h e , und die andere, daß Erkennen A b b i l d u n g sei. Man kann nämlich in der Weise von Abbildung sprechen, wie die Mathematik die Punkte einer Ebene auf eine Kugel »abbildet«. Erkennen als Transformierung in die Sphäre des Begriffs und zugleich ein Machen von Modellen zur »Rettung der Phänomene«. Daß dabei hinreichend begründete Modelle und Hypothesen sich im praktischen Verkehr mit unserer Welt nicht nur zufällig bewähren, sondern daß sie sich notwendig bewähren müssen, dies ist transzendentallogisch die Voraussetzung der Erfahrung; ontologisch ist es als Konsequenz des Satzes von der ontischen Relevanz des Denkens die Voraussetzung jedes sinnvollen Denkens und Handelns.

Die fundamentale Bedeutung der Begründung dürfte damit deutlich geworden sein, und es kommt nun darauf an, diejenige Funktion des Begriffs herauszuarbeiten, welche sie allererst ermöglicht.

Die Begründung verlangt Zusammenhang, und dieser muß, um vollständig zu sein, die verschiedensten Gebiete und deren Voraussetzungen umfassen. Darunter fallen vor allem diejenigen allgemeinsten Art, welche schon der nicht-wissenschaftlichen Fixierung von Weltausschnitten voranzustellen sind. Schon in der Bedeutung des schlicht hinweisenden Symbols ist eine Fülle gegenständlicher Bestimmtheit implizite enthalten, da kein Weltausschnitt schlechthin chaotisch d a ist.

Diese Voraussetzungen sind teils solche des Erkennens, teils solche des Seins; d. h. kategoriale Bestimmungen, unter deren Voraussetzung allein Erkenntnis von Weltausschnitten sich als möglich denken läßt, und solche, unter deren Voraussetzung allein Dasein und S o s e i n von Weltausschnitten sich als seiend möglich denken lassen. Aber auf diese Scheidung und darauf, ob es ein Prinzip der Auffindung und Ordnung dieser allgemeinsten Kategorien geben kann, darf hier nicht eingegangen werden. Soviel ist jedenfalls klar, daß die Bedeutung eines Symbols eo ipso gegenständliche Bestimmtheit enthält, die sich automatisch einem eigengesetzlichen Zusammenhang einordnet. Mit anderen Worten: d e r g e g e n s t ä n d l i c h e S i n n e i n e r B e d e u t u n g g e h ö r t d e r R e g i o n g e g e n s t ä n d l i c h e n S i n n e s ü b e r h a u p t a n. (Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und: Die daseienden Dinge haben am wahren Sein der Ideen teil.) Es wurde schon in der Einleitung (S. 4) gesagt und wird wohl jetzt noch deutlicher geworden sein, daß die ontologische Voraussetzung tatsächlicher Erkenntnis die zum mindesten partielle Rationalität der rein gegenständlichen, »theoretischen« Region ist.

Die Region gegenständlichen Sinnes ist nun weder das An-sich-sein, noch ist sie etwas außer dem Sein. Sie ist das unendliche In-sich-bestimmt-sein des Seins und gehört ihm an, wie die »ousia« dem einzelnen Seienden. Es ist dies selber, nur eben nicht in einem zeitlich fixierbaren Moment seiner Existenz, sondern in seiner beständigen »Gestalt«, in seiner unendlichen Bestimmtheit und Bestimmbarkeit ¹⁾.

Aber weder die Bedeutung des nicht-wissenschaftlichen noch die des wissenschaftlichen Begriffs kann als rein gegenständlicher Sinn gelten, auch nicht mit der Einschränkung, daß nur noch nicht völlige Bestimmtheit erreicht sei. Der gegenständliche Sinn der Bedeutung führt vielmehr in seiner Perspektive und in seinem Ausdruckssinn notwendig und wesentlich die Beziehung auf eine bestimmte Situation und deren konkrete Aufgaben mit sich, wodurch er eben noch Erkenntnis begriff ist und nicht gegenständlicher Sinn an sich. Damit ist die Bedeutung in jene mittlere Region gestellt, in welcher noch über Wahrheit und Falschheit entschieden werden muß.

Da der gegenständliche Sinn überhaupt, das In-sich-bestimmt-sein des Seins, die (nach Lask) »übergegensätzliche« Wahrheit selbst in keinem Weltausschnitt da gegeben, ja gar nicht gegeben ist, kann das Kriterium der Wahrheit nur innerhalb der (mittleren) Bedeutungssphäre gesucht werden, d. h. in der Harmonie von Repräsentation und Begründung ²⁾. Die Begründung kann sich also weder auf formale Richtigkeit noch auf eine gegebene Systematik des Seins stützen. Sie muß in sich selber unter ständiger Beziehung auf die Repräsentation ihre Rechtfertigung suchen. Dazu ist vor allem Vollständigkeit erforderlich.

Da aber die Forderung der Begründung stets von einer Bedeutung auf eine andere verweist, kann der Anspruch auf Vollständigkeit nur insofern erfüllt werden, als an irgendeinem Punkte die Begründung als »hinreichend« befunden werden kann.

In der kategorialen Bestimmung erhält ein Weltausschnitt durch andere Ausschnitte und reale oder ideale Verhältnisbestimmungen, also durch etwas a u ß e r ihm, seine Begrenzung. Als so Bestimmtes hat das

1) Dieses ontologische Problem überschreitet die hier gestellte Aufgabe und wird Gegenstand einer gesonderten Untersuchung von »Sinn und Sein« werden.

2) Die von Nicolai Hartmann erforderte Ergänzung der, wie er sagt, »stigmatischen« Wesensschau der Phänomenologie durch »konspektive« Schau liegt in einer anderen Ebene und berührt den hier erörterten Gegensatz nur teilweise in seinem logischen Gehalt. Die Forderung der Begründung empfindet auch das Konspektive noch relativ stigmatisch, da es als Modus des Wissens nicht das Problem der Totalität berührt (vgl. Metaph. d. Erkenntnis, 2. Aufl., S. 483 f.).

Eine immer ein Anderes zur Voraussetzung, gegen und für welches es erst bestimmt ist. Dieses Verhältnis geht auch über die vereinzelte kategoriale Bestimmtheit hinaus und bleibt noch in der Kategorienverflechtung ein äußerliches. Hier kann also die Begründung niemals zu einem Ende kommen.

Erst wenn diese Verflechtung den grundsätzlich neuen Charakter eines Totalitätszusammenhanges aufweisen kann, fällt die Beziehung auf ein »Anderes« fort, da die Totalität für das Einzelne kein »Anderes« ist. Allerdings muß dann die Bestimmung der Totalität von der Kontinuität her erfolgen, gleichsam von innen her. Dieses »Innere« darf natürlich nicht im Sinne des Mythos oder der alten Naturphilosophie verstanden werden; es ist das Für-sich-sein eines Seienden, das seine Eigenbestimmtheit in der Symplekte der Beziehungen zu und innerhalb einer relativen Totalität findet. Hegel hat nur die Totalität des Absoluten anerkannt und darin die durchgängige Relativität und Dialektik des Bestimmens begründet. Er steht damit unmittelbar auf dem Boden der kantischen Dialektik, wonach die Bestimmung der Totalität als eine vereinzelte notwendig zugleich wahr und falsch ist. Kant hatte jedoch mehrere Ideen aufgestellt, welche die Aufgabe haben, die Totalität nicht in einem absolut Unbedingten, als einem außerhalb aller Erfahrung liegenden zu suchen, sondern in der Totalität der Synthesis der Bedingungen. Indessen hat sich längst die formallogische Beschränkung auf drei Ideen als willkürlich erwiesen.

In der Funktion, welche Kant der transzendentalen Idee zuweist, ist nun endlich das gesuchte Moment des Begriffs gefunden, das die Paradoxie auf sich nimmt, das Ungegebene als Gegebenes, das ewig Unvollendete als Vollendetes zu denken. Ob man dabei gleichsam eine unendliche Reihe im Gesetz ihrer Bildung begreift oder das Fragmentarische der Phänomene im Wesen als vollendet anschaut, oder ob man sonst durch irgendwelche ausgezeichnete Erkenntnisbegriffe die Reihe der Bedingungen und Bestimmungen bis zum Unbedingten heraufgeführt und abgeschlossen denkt, braucht hier nicht diskutiert zu werden, wo nur überhaupt diese Funktion des antizipatorischen Erfüllens und Abschließens in ihrer Leistung für den Begründungszusammenhang der Erkenntnis herausgestellt werden soll. Es ließe sich wohl historisch rechtfertigen, den Begriff, in welchem diese Funktion herrschend ist als »Idee« auszuzeichnen. Den Zusammenhang der Erkenntnis und damit Erkenntnis überhaupt garantieren solche Einheitsbegriffe deren Totalitätsfunktion für die Bestimmung des Wirklichen die Möglichkeit abgeben, scheinbar unvermittelt auseinanderliegende Weltausschnitte und -verhältnisse als »innerlich« verbunden zusammenzuschließen und endlose Reihen verein-

zelter kategorialer Bestimmungen zu einer Einheit zusammenzufassen, welche nicht selbst wieder eine vereinzelte kategoriale Bestimmung ist. Erst dann vermag ich z. B. scheinbar unvermittelte und auseinanderliegende Handlungen ethisch zu würdigen, wenn ich sie als Ausdruck eines einheitlich gerichteten Willens, einer Persönlichkeit verstehe. Ebenso bei anderen Ideen, wie »Staat«, »Organismus«, »Leben«, »Energie« usw.

Einen Zusammenhang der Ideen selbst in letzten und höchsten Ideen zu suchen, um die problematische Einheit des Seins selbst auf diese Weise vollbestimmt zu denken, ist stets als das erhabenste Ziel der Philosophie erschienen, nur daß man bis zum Erscheinen der Vernunftkritik die Dialektik der Vernunft verkannt und die Bestimmung der Totalität durch ein Glied aus der Erfahrungsreihe selbst versucht hat.

Die Idee hatte die Paradoxie des Ungegebenen auf sich zu nehmen, die nicht nur in der Funktion der Begründung, sondern schon im Problem des Problems die Erkenntnis beunruhigt. Um diese Paradoxie aufzulösen, wenden wir uns der Bedeutung der Idee selbst zu, und zwar dem Verhältnis des Gesetzten-seins in ihr zum In-sich-bestimmt-sein.

Sofern die Idee Begriff ist, sofern sie also noch der mittleren Region angehört, ist ihr gesetzter, definierter, gegenständlicher Sinn noch völlig perspektivisch, in ausdrückendem Sinn gebunden, Ausschnitt.

Insofern aber die Totalität als »Idee« auch gesetzt ist, ist der gegenständliche Sinn als den gesetzten und definierten Ausschnitt gegenständlichen Sinnes überhaupt prinzipiell *übererschreitend* gedacht. Diese Ueberschreitung ist nicht metaphysische Transzendenz, da sie nicht über den Bereich möglicher Erfahrung hinaus zu einem außerhalb desselben liegenden greift; sie ist transzendental im kantischen Sinne, da sie den in sich bestimmten Zusammenhang des Sinnes über den in einem Begriff gefaßten und faßbaren Ausschnitt hinaus antizipiert als Voraussetzung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt.

Diese antizipierende Setzung des Nichtgesetzten ist leicht als Voraussetzung jeden Erkenntnisfortschrittes nachzuweisen; schwieriger ist es, diese Leistung der Vernunft auch ontologisch begreiflich zu machen, ohne dabei schon auf das Feld der Metaphysik überzugreifen. Die Grenze von Gesetztem und In-sich-bestimmtem ist trotz ihrer Beziehung auf das reale Denken kein ontischer Modalitätsunterschied. Es handelt sich hier lediglich um die Verschiebung der Erkenntnisperspektive auf die rein gegenständliche Region zu. In problematischen Begriffen wie »an sich«, »rein gegenständlicher Sinn« usw. wird diese Perspektive wesentlich völlig ausgeschaltet, oder besser »ignoriert«. Dieses Kunststück der Selbsttranszendenz kann nur methodischen Wert haben, da jene Begriffe (nach

Kant »leer«) ihr Lebenselement, eben die Perspektive, verlassen haben und auch jeden Realitätswertes entbehren, der in der Kontinuität der Wissens- und Erkenntnisbeziehung begründet ist. In der Idee nun wird nicht wie bei jenen problematischen Begriffen die Perspektive einfach übersprungen; gerade die Idee ist stark situationsgebunden, sie ist »n u r Idee«.

Indessen bezieht sie sich auf einen präzise zu definierenden Zusammenhang, wenngleich derselbe in seiner Totalität nicht erfüllbar, nicht g e b - bar ist. Innerhalb desselben und für ihn werden die Reihen der Bedingungen und Bestimmungen durch immanente Einheitsmomente zusammengeschlossen, so daß — unter der unerläßlichen V o r a u s s e t z u n g d e r K o n t i n u i t ä t g e g e n s t ä n d l i c h e n S i n n e s ü b e r h a u p t — der für fragmentarische wirkliche Erfahrung definierte Sinn auch für die Totalität möglicher Erfahrung innerhalb eines angebbaren Bereiches definiert ist.

Der gegenständliche Sinn selbst, das In-sich-bestimmt-sein und perciposse des Seins, ist ja kein absolut Jenseitiges für das Denken, da das Sein durch die abbildliche mittlere Region vermittelt, doch Gegenstand auch des erkennenden Denkens geblieben ist.

Daß »Gegenstand-sein« in seinem gegenständlichen Sinn in der Wissensbeziehung d a s e i n bedeute, ist schon im Anfang auseinandergesetzt worden. Es ist aber etwas anderes, Gegenstand einer Wissensbeziehung, und etwas anderes, Gegenstand der Erkenntnisbeziehung zu sein. Für die Wissensbeziehung ist das Sein das, als was es sich gibt, anschauliches Weltsein und ideale Gegenständlichkeit. Die Erkenntnis aber tritt diesem Wissensbestande kritisch gegenüber und maßt sich das Recht an, eine Korrektur desselben vorzunehmen. Sie stützt sich dabei auf den Satz von der ontischen Relevanz des Denkens, um in methodisch geregeltem Denken Sätze und Systeme von Sätzen über diese Wirklichkeit aufzustellen, in welchen der Wirklichkeit die ideellen Momente entgegengesetzt und zugleich als g e s e t z t e zuerkannt werden. Diese Ur-teilung in Subjekt (Weltwirklichkeit) und Objekt (ideelle Bestimmung) und ihre Aufhebung in der Synthesis des Urteils ist die eigentümliche Leistung des Denkens in der mittleren Region. Die Einheit des Seins ist gleichsam aufgespalten, das Sein soll seine rationale Struktur bekennen. Daß es überhaupt so etwas gibt wie Erkenntnis, hat die Metaphysik begreiflich zu machen.

Hier haben wir es nur mit den für den Vollzug möglicher Erkenntnis bedeutsamen Funktionen der Repräsentation und Begründung zu tun, und zwar sollen nunmehr im Hinblick auf sie noch einmal kurz die verschiedenen Stufen des Sinnes diskutiert werden:

Die erste Stufe des Sinnes ist das unreflektierte Dasein. Dasein, wie dieser Stuhl da ist und ich und diese blühenden Bäume, wie gerade diese meine Stimmung da ist, und daß ich denke usw. Alles dies »bedeuten« die schlicht hinweisenden Gebärden, Zeichen und Wörter, welche das »dies hier« meinen und hinweisend (re)präsentieren. Diese hinweisende, eo ipso unselbständige, durchschauende und Richtungs-Natur kann sich aber erst auf dem Standpunkte der Reflexion als solche erweisen.

Erst wenn die ideelle Beständigkeit dieser Richtung oder dieses Gerichtet-seins sich gegen den realen unmittelbaren Da-seins-sinn abhebt, kann rekonstruktiv der Daseins-sinn der Objekte von dem (Re)präsentations-sinn des Symbols unterschieden werden. In der ideellen Beständigkeit der Wissensbeziehung bleibt durchaus die Richtung auf das Dasein bewahrt, und man könnte insofern in Anlehnung an den alten Sprachgebrauch von der »realitas objectiva« der Objekte sprechen, wenn man damit die Realität als Objekt, das Festgehaltensein des Gegenstandes durch den Gedanken versteht. Wenn ich z. B. an Cäsar denke, bin ich zweifellos auf Cäsar selbst gerichtet, nicht auf meine Vorstellung von ihm. Und wenn ich »Cäsar« denke, bin ich nicht auf einen Begriff allein gerichtet, sondern durch ihn hindurch richte ich mich auch auf Cäsar selbst. Ob dabei meine Intention auch wahrheitsgemäß erfüllt ist, ob jene Vorstellung von — und meine Meinungen über Cäsar richtig, ob eventuelle Urteile über ihn und seine Zeit wahr seien, darauf kommt es im Augenblick gar nicht an; zu alldem ist schon Voraussetzung, daß ich an Cäsar selbst denke, in meinem Gedanken auf ihn selbst gerichtet bin.

Daß es auf dieser Stufe auch Irrtum geben kann, ist selbstverständlich. Ich kann »Cäsar« sagen und in meinen Gedanken auf etwas anderes gerichtet sein. Kraft der dem Worte zugehörigen Bedeutung aber wird dem Hörer Cäsar repräsentiert, weil er durch komplizierte Vermittlungen gelernt hat, dies sinnliche Zeichen als Name in dieser Weise zu verstehen. Es kann nun aber auch der Hörer sich »vertun«. Deswegen bleibt die Bedeutung doch auf Cäsar gerichtet. Das ist ihr Sinn, unbekümmert darum, ob er faktisch realisiert wird, ob also gerade jemand die Bedeutung sinnvoll denkt. Die Möglichkeit von Erkennen und Verstehen beruht gerade darauf, daß die Bedeutung beharrt, wenn die realen Vermittlungen und Realisationsverhältnisse variieren, und auch wenn falsche Intentionen dazwischen treten. Wohl schwanken auch die Wortbedeutungen; mit demselben Symbol wird historisch nicht immer dieselbe repräsentierende Funktion verbunden. Es ist Sache der Philologie hier festzustellen, welche Bedeutung historisch dem Zeichen zugehört. Dies trifft aber nicht die

Identität der Bedeutung selbst. All diese Irrtümer beruhen im Grunde auf der Diskrepanz zugehöriger und beigelegter Bedeutung; und sie liegen prinzipiell im Bereich möglicher Korrekturen. Auf jeden Fall kann die Tatsache des Irrtums nichts dagegen, daß im Denken der Bedeutung die Sache selbst gegenwärtig ist, auch dann gegenwärtig ist, wenn der unmittelbare Daseins-sinn die sogenannte »sinnliche Anschauung« weggefallen ist. Man braucht sich übrigens auch nicht vor der Nähe der magischen Vorstellungswelt zu scheuen, welche auf der Ueberzeugung gegründet ist, daß mit Zeichen und Symbolen das Sein selbst da ist. Die nähere Ueberlegung wird hier leicht das Richtige vom Verkehrten trennen.

Dieser trotz mannigfacher realer Vermittlungen doch dem Sinne nach unmittelbaren Wissensbeziehung in ihrer ideellen Beständigkeit als der Bedeutung des Symbols entspricht eine weitere Stufe des Sinnes: Das, dessen Realität »objektiv« geworden ist. Grundsätzlich unterscheidbar von dem primär und unreflektiert gewußten augenblickshaften Daseins-sinn erweist es sich doch nachträglich als bereits in jenem mitgegenwärtig. Aber erst wenn das Augenblicks-gebundene des da-seienden »dies hier« im Sinngehalt der Bedeutung verblaßt ist, erweist sich das gegenständlich Fixierte als das in der Veränderung veränderte identische Wesen, als die — immer in Perspektive gewußte — ousia. Freilich ist es nicht als ein der Zeitlichkeit Entrücktes gedacht, sondern als »die Sache selbst«, welche »da« ist oder war oder sein wird.

Während der primäre Daseins-sinn wohl im allgemeinen anschaulich-dinglichen Charakter zeigt, kann sich hier die Wissensbeziehung auch zu solchen Gegenständen erheben, die »nicht-sinnlich« sind, wenngleich sie wohl meist vom anschaulichen Dasein her erreicht werden.

Das Gebiet des Nicht-sinnlichen ist ein äußerst weites und in sich vielgestaltiges. Seiner Erforschung sind besonders in der letzten Zeit viele Untersuchungen gewidmet worden. Gleichwohl herrscht hier noch so viel Verwirrung, daß diese Probleme hier kurz erörtert werden müssen, soweit sie mit unserem Thema zusammenhängen.

Gemeinhin bezeichnet man Nicht-sinnliches wie »Zentaur«, »Kreis«, »2«, »Rot«, »Ton a«, »Blume«, »Mensch überhaupt«, »Staat« usw. als »Allgemeinvorstellung« oder »Abstraktion«. Die Bezeichnung »Vorstellung« trifft nur die psychische Vermittlung, nicht die reine Bedeutung, welche in individuell verschiedenen Vorstellungen dasselbe bedeutet und meint. Diesen identischen Inhalt bezeichnet das Wort »ideeller Bestand«. »Allgemein« ist derselbe insofern er auf Reales bezogen ist, und zwar auf vielerlei Reales beziehbar, ja ursprünglich bezogen. »Abstrakt« (nicht Abstraktion), insofern solch ein Ideelles in unserer Weltperspektive niemals als Weltausschnitt isoliert gegenwärtig ist, sondern stets mit einem anschaulichen, dinglich-realen »Hof«, welcher dann in dem ideellen Bestand nicht mit-gesetzt, von welchem »abstrahiert« ist.

In der primär bewußten Weltwirklichkeit auf Real-gegenständliches bezogen und als weltseiende Momente mitgedacht, werden diese ideellen Bedeutungen erst in der Reflexion

als eigenständige ideelle Gebilde erkannt. Statt »Reflexion« könnte man auch genauer »eigene Blickwendung« sagen.

Ob die Realitätsbezogenheit oder der ideale Charakter als primär zu gelten habe, kommt wohl auf den Gesichtspunkt an, unter dem man eine Rangordnung festzustellen sucht. Die Realitätsbezogenheit ist gewiß für den Fortgang der Weiterfahrung, vielleicht auch ontologisch das Primäre; für die Bedeutungslehre und Logik aber besteht umgekehrt die ideale Gegenständlichkeit als das Primäre. Es ist ja nicht für »1« ein Baum, eine Blume usw. voraussetzen, sondern umgekehrt.

Zu unterscheiden ist nun das Logische oder »Geltungs«-Sein der Bedeutung als Bedeutung und das eigentliche ideale Sein eines bedeuteten Ideellen. Das letztere dürfte vielleicht am zweckmäßigsten mit »noeton« wieder zu geben sein, von dem sich vielleicht die mathematischen Gebilde und leere logische Möglichkeiten (nicht Unmöglichkeiten, die in der Forderung einer sinnlosen Verknüpfung stecken bleiben) als ideale Gegenstände im engeren Sinne abgrenzen ließen.

Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß die problematische psychologische Unterscheidung von atomistischen Empfindungen und ordnenden Gedanken nicht mit dem platonischen Gegensatz von aistheton und noeton, wie wir ihn hier verstehen, verwechselt werden darf.

Aistheton ist uns die primär und unreflektiert gewußte, schon ursprünglich in Gestalt uns um- und einschließende Weltwirklichkeit. Die realen physischen und psychischen Vermittelungen, soweit sie ästhetischer Natur sind, gehören mit zu dieser Weltwirklichkeit.

Das noeton erschließt sich der Betrachtung auf der Stufe der Reflexion als das ideell Beständige gegenüber dem (allerdings erst in der Reflexion) als veränderlich erkannten Dasein des »dies hier«.

Wenn ich sage: »dies hier ist mein Garten«, wird dieser einheitliche Weltausschnitt auseinandergelegt in das anschauliche Dasein, in der Bedeutung »dies hier« repräsentiert, und den ideellen Bestand »mein Garten« und zugleich werden beide als eins gesetzt: Dies ist mein Garten (vgl. Hegel, Das Einzelne ist das Allgemeine, Das Sein ist die Idee). Aistheton und noeton sind Arten des Sinnes, indem Welt in der Wissensbeziehung ist. Dies hier, mein Garten, dieser reale Weltausschnitt ist.

Anders die Bedeutungen »dies hier« und »mein Garten«. Sie sind ja nicht selbst, was sie bedeuten. Als Bedeutungen sind sie aber auch nicht meine realen Gedanken, deren Bedeutung sie sind, wie sie auch die Bedeutung der Gedanken eines anderen sein können, z. B. dessen, der diese Zeilen verstehend liest. Das Sein der Bedeutung im Gegensatz zu dem realen Weltsein nennt man oft »Geltung«. Dieser Begriff darf jedoch nur übertragen und mit Einschränkung hierfür benützt werden, da Gelten ursprünglich nur auf Rechts- und Wertverhältnisse sich bezieht. Man kann dem Sprachgebrauch nach nicht wohl sagen die Bedeutung »2« gilt, wenn man von dem Sein der Bedeutung der 2 oder von dem idealen Sein der 2 selbst spricht. Vielfach wird kein Unterschied zwischen der idealen Seinsart des Bedeutens und des Bedeuteten gemacht, sofern dieses ein Noetisches ist. So haben auch wir bis jetzt keinen exakten Gebrauch von diesen Begriffen gemacht. Dagegen sei noch einmal betont, daß reales und ideales Sein einen Seinsunterschied aufweisen, während aistheton und noeton den Unterschied des Sinnes von unmittelbarem Daseins-sinn der primär und unreflektiert bewußten Weltwirklichkeit und dem durch den Begriff vermittelten gegenständlichen Sinn des Seins bedeuten.

Nicht selten wird der Unterschied von Sinnlichem und Nichtsinnlichem mit dem von nichtwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Denken

vermengt. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß das wissenschaftliche sich vom nichtwissenschaftlichen Denken nur durch den methodisch geregelten Fortgang des Denkens, also durch Exaktheit und Bestimmtheit unterscheidet. Da hier nur die Stufen des Sinnes herausgehoben werden sollen, bleibt das eigentliche Seinsproblem und mit ihm das Wahrheitsproblem noch außer Betracht, welches diese Stufe des wissenschaftlichen Denkens völlig beherrscht.

Auf dieser Stufe wird der Sinn der Begriffe und der Gehalt der Urteile mit dem überhaupt und jeweils problematischen Anspruch auf Wahrheit einfach hingenommen. Der Begriff kann zur Aufgabe haben, anschauliches Dasein idiographisch festzuhalten oder Weltausschnitte und -verhältnisse durch Noetisches oder ideale Gegenstände bestimmt zu denken, oder endlich ideale Gegenstände in ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit zu erforschen.

Das anschauliche »dies hier« ist dabei, besonders unter dem Druck der Allgemeinheit der Sprache, in die idiographischen Bedeutungen »aufgehoben« und erhält sich in immer schwächerer Repräsentation durch die komplexen Begriffe und Verhältnisbestimmungen, um endlich in der abstrakten Realitätsbezogenheit idealer Gegenstände zu erlöschen.

Zusammen mit der abnehmenden Repräsentation des »dies hier« geht eine spezifische Veränderung des Schwergewichts der Intention. Schon das einfach hinweisende Symbol, welches auf das Augenblickhafte hinweist, tendiert auf die Sache selbst, welche dann auf einer höheren Stufe in einem zeitlich anderen »dies hier« als dieselbe Sache erkannt wird. Je mehr nun die Bedeutung an wissenschaftlicher Prägnanz gewinnt, um so mehr verlegt sich der Schwerpunkt in die Definition. Da die Begriffe in den verschiedenen Gebieten verschieden beurteilen, was wesentlich ist, findet sich im Bedeutungsgehalt von Begriff und Urteil vorwiegend die einseitige, unter gewissen »Gesichtspunkten« herausgegriffene Verhältnisbestimmung. Das heißt aber, hier wird gerade die Perspektive betont und mitgesetzt. Daher konnte man hier eine Entfernung von der Wirklichkeit erblicken, während doch gerade ein tieferes Eindringen in dieselbe behauptet wurde. Damit stehen wir in der Mitte zwischen Repräsentation und Begründung, zwischen Daseins-sinn und rein gegenständlichem Sinn, zwischen aistheton und noeton. Es handelt sich dabei nicht um eine Vermittlung unvermittelter, weil auf willkürlich axiomatischer Trennung beruhender Sphären, sondern um die Verschiebung des Gleichgewichts in der Weise, daß das zunehmende Verblässen der Evidenz der Repräsentation eine Zunahme der Begründung fordert. Der Begründungszusammenhang erstreckt sich in jene mittlere Region des gesetzten und definierten

gegenständlichen Sinnes, welche ebenso rational wie eminent perspektivisch ist. Allerdings kann die Perspektive eben insofern für partial überwunden gelten, als sie bewußt gesetzt ist, als der Begriff ausdrücklich auf konkrete Aufgaben hin »gebildet« ist.

Diese gewollte Perspektivität in der Definition und Begriffsbildung charakterisiert den eigentümlichen Sinn auf dieser Stufe des wissenschaftlichen Bedeutungsgehalts, im Gegensatz gegen die wahllose und naive Perspektive einerseits und das unerreichbare unperspektivische An-sich des rein gegenständlichen Sinnes andererseits. Da der letztere immer nur als gesetzter Sinn für uns da sein kann, scheint nun keine weitere Stufe des Sinnes mehr aufweisbar.

Indessen verlangt gerade die Begriffsbildung leitende Prinzipien, deren gegenständlicher Sinn sich grundsätzlich gegen den soeben aufgewiesenen abhebt. Wenn solche Prinzipien ihren anfänglichen regulativen Wert nicht einbüßen sollen, müssen sie im endgültigen Erkenntniszusammenhang zwar nicht rein konstitutiven aber zweifellos systematischen Erkenntniswert beanspruchen. In ihrem anfänglichen Charakter als Prinzipien der Kenntniserweiterung ebenso wie in ihrer endgültigen Leistung für das System des Wissens haben diese ausgezeichneten Begriffe eben das zu leisten, was als Aufgabe der »Idee« aufgestellt worden ist, das Ungegebene als Gegebenes, das Ungeordnete als Geordnetes und das ewig Unvollendete als Vollendetes zu denken, mithin die *Transzendenz* des bloßen Daseins-sinnes, die *Antizipation* des Kriteriums von wesentlich und unwesentlich und die *Totalität* eines bestimmbaren Bereiches.

Damit ist in der Idee eine neue Stufe gegenständlichen Sinnes sichtbar, die noch tiefer hinter den einfachen Daseins-sinn und objektive Realität, hinter ideelle Gegenständlichkeit und Urteilsgehalt zurückreicht. Der Einheits- und Totalitätscharakter der Ideen allererst macht Kontinuität und damit jeden Zusammenhang von Sinn und Gegenständlichkeit überhaupt im Bereich der Bedeutungen möglich. Von der hervorragend ontologischen Bedeutung der Idee muß dabei im Augenblick noch abgesehen werden.

Daß von der repräsentierenden Funktion aus betrachtet, eine absteigende Ordnung des Sinnes vom schlichten Daseins-sinn zur Idee führt, hat sich schon als eine sehr einseitige, ja unzulängliche Richtung erwiesen. Schon weil Erkenntnis kein Haben und kein getreues Abbilden ist, kann die repräsentierende Funktion keinen endgültigen Erkenntniswert beanspruchen. Auch zeigt die Geschichte des Erkenntnisproblems deutlich genug, daß jene Reihe dem Erkenntniswert nach eine aufsteigende ist.

Die begründende Funktion, deren Erkenntniswert schon besprochen worden ist, läßt sich nunmehr leicht als leitender Gesichtspunkt der veränderten Ordnung bestimmen.

Daß überhaupt begründet wird, daß der einfache Daseins-sinn überschritten wird und daß erst ein hinreichend begründeter Urteils-sinn den Anspruch auf wahres Sein entschieden findet, diese Bestimmung des erkennenden Denkens als »Denken der Begründung« charakterisiert erst seine eigentliche Natur.

Die Möglichkeit der Begründung setzt aber voraus, daß ein kontinuierlicher Uebergang von Bedeutung zu Bedeutung und von Sinn zu Sinn sich finden lasse. Erst dann läßt sich auch völlig einsehen, wie jene Reihe zugleich mit abnehmender Begründungstendenz an Repräsentationsfülle gewinnt. Schließlich läßt sich daraus noch eine weitere, sehr wertvolle Einsicht gewinnen, daß nämlich die wesentliche Beziehung auf Sein nicht identische Beziehung auf einen »Gegenstand überhaupt« ist, sondern in ihren Modifikationen bestimmbar ein grundlegendes Moment im Verhältnis von Sinn und Sein darstellt. Dem wird aber eine besondere Abhandlung zu widmen sein.

Die Kontinuität des Sinnes und damit die Möglichkeit logischer Bewegung überhaupt läßt sich unmittelbar einsehen aus der Art, wie das, was an der Idee »teilhat«, durch diese bestimmt ist. So, wie sie die Totalität setzt — (als »Synthesis der Bedingungen«) — ist geradezu die Kontinuität des Sinnes selbst gesetzt. Als Denken der hinreichenden Begründung und als Setzen des Nichtgesetzten zeigt sie die eigentümliche Einheit von Ruhe und Bewegung, welche dem Logischen eignet und besonders in der Begründungsfunktion als Hinüberreichen und Uebergehen von einer Bedeutung zu einer anderen sich auswirkt.

Weiterhin ist bereits in der Weise, in der die Totalitätsbestimmung innerhalb des Zusammenhanges im Ganzen, *epekainantes*, sozusagen als immanente Systembestimmung schon die Beziehungen alles Einzelnen zum Ganzen impliziert, die »immanente Repräsentation« vorgezeichnet, welche uns schon im ersten Teil begegnet ist. Sie macht nicht allein den Uebergang von Bedeutung zu Bedeutung begreiflich, sie reicht bis in die schlicht hinweisenden Repräsentationen hinein, wodurch sie schon dem einfachsten Symbol eine mögliche Beziehung auf Zusammenhang des Wissens und damit auf Erkenntnis überhaupt gibt.

Das Moment in der Idee, das die gesetzte Bestimmung transzendiert und den Zusammenhang des Ganzen immanent repräsentiert, ist als Einheit der repräsentierenden und begründenden Funktion der Bedeutung überhaupt wesentlich, insofern diese nicht etiquet-

tierender Name, sondern wirkliche Erkenntnis-bestimmung ist. Denn das erkennende Denken will doch gerade den Seinszusammenhang, in den es auch selbst hineingehört, begrifflich darstellen.

Darin zeigt sich die eigentümliche Dialektik der Erkenntnis überhaupt, daß das Ideal völliger Erkenntnis dem Wesen der Erkenntnis widerstreitet.

Völlige Ent-perspektivierung und Ent-subjektivierung gibt nicht das volle Sein, zu dem doch auch die Perspektivität und Subjektssphäre gehört.

Die unendliche Totalität der Perspektiven andererseits gibt nicht den rein gegenständlichen Sinn, wie er unabhängig von der unendlichen Bestimmbarkeit, als reines In-sich-bestimmt-sein und »An-sich« des Seins, Ziel der Erkenntnis ist.

Dann ist es aber überhaupt in sich unmöglich, daß das volle Sein oder der rein gegenständliche Sinn e n d g ü l t i g begrifflich gefaßt ist. Denn mit der Aufhebung der Perspektive in dem einen oder anderen Sinne fiele die mittlere Region mit der rein gegenständlichen zusammen; das heißt aber, sie wäre ausgelöscht und mit ihr das Lebenselement des Begriffs vernichtet, es fiele die spezifische Spannung des Urteils weg, die Kopula wäre zum Gleichheitszeichen herabgesunken, und es wäre nur noch das Urteil »A ist A« möglich.

So lebt das erkennende Denken von der Wahrheitsferne, die »absolute« Wahrheit ist ihm die Götterdämmerung der Erkenntnis. Das ist wohl auch der tiefste Grund, weshalb Lessing das S t r e b e n nach der Wahrheit vorziehen mußte. Es ist mehr wie Bestimmung der Erkenntnis als ewige Aufgabe, das erreichte Ziel wäre gar nicht mehr Erkenntnis. Und doch ist damit kein Grund zur Skepsis gegeben; d a s e r k e n n e n d e Denken bestimmt sich eben gerade in der A n t i - t h e s e zur Unmittelbarkeit wesentlich als V e r - m i t t e l u n g.

Welchen Sinn es hat, daß so das Sein durch das Denken und den Begriff sich mit sich selbst vermittelt, ist das eigentlich Metaphysische des Erkenntnisproblems. Zu seiner Aufhellung liegen die ersten Schritte in der Konzentration auf das Phänomen des Selbstbewußtseins mit seiner r e a - l e n Identität von Denken und Sein (cogito ergo sum), von Erkenntnis-subjekt und Erkenntnisobjekt (ich erkenne mich) und von logischem Subjekt und logischem Prädikat (ich bin ich).

Weiterhin ergibt sich aus der Dialektik des Erkennens die Unmöglichkeit aus einem obersten Begriffe des Seins die Unendlichkeit konkreter Bestimmungen abzuleiten, wie andererseits die Unmöglichkeit, aus dem

Begriff der Bestimmung oder des bestimmenden Denkens aufsteigend die Unendlichkeit möglichen Sinnes zu entwickeln. Schon der Begründungszusammenhang ist in sich selbst nicht einheitlich; er ist jeweils relativ zum Erkenntnisurteil. Und der Erkenntniszusammenhang hat sich ja als wesentlich inkongruent zum rein gegenständlichen Sinn erwiesen.

Schließlich will sich ja auch das *e i g e n t l i c h e* Interesse der Erkenntnis nicht in Unendlichkeiten verlieren; es konzentriert sich vielmehr je auf die historisch reale Perspektive, in der der Mensch seine Welt hat, um hier die realen Verhältnisse der ihm gegenwärtigen Ausschnitte zu fassen, unter fortschreitender Eliminierung der Perspektiven in ihren wesentlichen Bestimmungen abschließend zu denken und endlich in begrifflichen Symbolen auszudrücken, welche von dem relativen Standpunkt des Subjekts möglichst unabhängig erlauben sollen, dieselben in die Symbole anderer verwandter Perspektiven zu transformieren.

Noch ist zum Schluß auf das hinzuweisen, was hier stets vorausgesetzt worden war und immer wieder hervorgetreten ist, daß es ja ein absolutes, *d i r e k t e s* Kriterium für die Wahrheit unserer Erkenntnis nicht gibt und nicht geben kann. Das Streben nach Erkenntnis bleibt somit stets ein Wagnis und Abenteuer des menschlichen Geistes. Was aber die meisten der im vorigen aufgestellten Sätze anlangt, so halten sie sich nicht auf der schmalen Basis der Voraussetzung von Erkenntnis allein; sie schließen sich in den Kreis der Bedingungen der Möglichkeit alles sinnvollen Denkens und Handelns überhaupt, außerhalb dessen, wie schon in der Einleitung bemerkt, nicht einmal die skeptische Bewegung des Fingers sinnvoll möglich ist.

Notizen.

Walter Frost: Hegels Aesthetik. Die bedeutendste Kunstphilosophie der neueren Zeit in ihrer Beziehung zum modernen Menschen. München 1928.

Die Schrift bietet eine Einführung in die Hegelsche Aesthetik. Sie zieht klar und durchsichtig die wichtigsten Linien dieser »Philosophie der Kunstgeschichte«. Neben dieser stofflichen Einführung will sie einen Eindruck von dem gesamten System in seinen Grundprinzipien vermitteln. Unter diesem Gesichtspunkt sind die ersten Kapitel über die metaphysischen Grundlagen und die Methode von Bedeutung.

Der vierte Hauptabschnitt ist der Darstellung der symbolischen Kunst gewidmet. Die drei Stufen der phantastischen, der eigentlichen und der erhabenen Symbolik treten klar hervor, auch die enge Verknüpfung von Religion und Kunst. Die Kunst kann erst aus dem Bruch, der Kluft zwischen Irdischem und Göttlichem entstehen, es ist ihr Bemühen, durch sich selbst diese Kluft auszufüllen. Dies geschieht auf der ersten Stufe im Symbol. — Es ist ungeheuer tiefsinnig, wie Hegel hier den eigentlichen Zusammenhang von Religion und Kunst im Symbol begreift. Schon das Symbol, das »Sinnbild«, greift die Transzendenz Gottes an, indem es die Kluft durch

sein Dasein ausfüllt. Das Symbol ist nicht nur Hinweis auf ein Unausprechliches und Unbegreifliches, sondern es ist ein sinngemäß notwendiger Versuch des Menschen, die Entzweitheit zu überwinden. — Allerdings wird die These, daß im künstlerisch geformten Symbol ein es selbst Transzendierendes liegt, insofern es ja als solches in sich die Versöhnung meint, bestimmt durch den Primat der Philosophie, der auch hier sich manifestiert.

In der indischen Bewußtseinslage findet die religiöse Symbolik ihre erste Verwirklichung. Aber sie ist auf dieser Stufe noch nicht zu sich selbst gekommen, sie ist sich dessen noch nicht bewußt, was sie »eigentlich« meint.

Auf der Stufe der »eigentlichen« Symbolik, repräsentiert durch die Ägypter, wird sich der Geist der Aufgabe seiner Selbstentzifferung bewußt. Zum erstenmal tritt das Problem des Todes in den Mittelpunkt der Symbolik.

Die Symbolik der Erhabenheit — ein sowohl theologisch als ästhetisch ungemein treffender Ausdruck — wird repräsentiert durch die Juden. Die Religion der absoluten Transzendenz verneint das Symbol, sie verbietet diesen geheimen Ausweg des Teilhabenwollens am Absoluten. Aber selbst diese radikale Verneinung ist in

sich dialektisch, sie drückt sich aus in künstlerischer Sprache und ist so selbst ein Positives.

Mit innerer Notwendigkeit muß die symbolische Kunst über sich hinausgehen und zur klassischen werden. Diese realisiert sich im Griechentum. Ihr Inhalt ist vornehmlich der heldische Mensch, der glücklich siegende und der tragisch unterliegende Held. Diesem Inhalt vermag der Grieche die vollendete Gestalt zu geben. Das klassische Kunstwerk ist absolut harmonischer Ausdruck der absoluten Idee, es realisiert sich in »Freiheit und Unendlichkeit«.

Und doch ist diese Stufe keine endgültige. Es offenbart sich in ihr selbst die Tiefe des Widerspruchs, der sie sinngemäß notwendig sprengen muß. Die klassische Kunst nimmt den Widerspruch nicht absolut ernst, nähme sie ihn absolut ernst, so versöhnte sie sich durch ihn auch absolut. Hegel sagt von der klassischen Kunst: »Schöneres kann nicht sein noch werden . . . dennoch gibt es Höheres.« Der Geist der griechischen Kunst ist nicht durch Sünde und Schuld, nicht durch das Böse hindurchgegangen. Die romantische Kunst hat darin ihre Tiefe, sie ist christliche Kunst. In ihr wird der Schwerpunkt von der schönen Form auf den charakteristischen Inhalt verlegt. Die ganze Wucht und Symbolkraft der Hegelschen Sprache offenbart sich in den Sätzen, in denen Hegel den Gegensatz von Griechentum und Christentum an den Gestalten von Niobe und Maria darlegt. Man kann den Inhalt dieser Sätze, die Frost zum Teil zitiert, vielleicht dahin zusammenfassen: wenn der griechische Geist sich durch Freiheit und

Unendlichkeit realisiert, so der romantisch-christliche in der Freiheit und Seligkeit der religiösen Liebe. Die romantische Kunst durchschreitet das Endliche, um durch dieses Durchschreiten und Aufnehmen des äußersten Widerspruchs sich mit sich selbst zu versöhnen. Versöhnung, nicht Harmonie ist ihr Ziel. Die »Innigkeit« der christlichen Seele ist wie ein »Schweben über dem Wasser«, ein »Klingen über einer Welt«. Der Grundton des Romantischen ist lyrisch, ist musikalisch.

Unter der Ueberschrift: Kulturelle Wirkungen der christlichen Religion faßt Frost das zusammen, was Hegel als die vornehmlichsten Empfindungen der sich zur Unendlichkeit und Selbstmächtigkeit steigernden christlichen Persönlichkeit bezeichnet. »Die subjektive Ehre, die Liebe und die Treue«. Im weiteren erörtert Frost »die formelle Selbständigkeit des individuellen Charakters« und deutet die überaus geistreichen und glänzenden — zum großen Teil eminent »modernen« — Ausführungen Hegels über Shakespeares Dramen an, die in einem Abschnitt: Abenteuerlichkeit ihre Abrundung finden.

Die romantische Kunst trägt aber nun schon den Keim der Auflösung der Kunst in sich. Die Kunst wird einerseits zur Darstellung der gemeinen Wirklichkeit, im Naturalismus, andererseits zur Darstellung der subjektiv-zufälligen Auffassung, im Humor.

Ein besonders schwieriges Problem, das Hegel offenbar nicht völlig eindeutig gelöst hat, ist das des Endes der Kunst überhaupt. Frost interpretiert Hegel so, daß schon in der romantischen Kunst ihr Wesen gegenüber den anderen Epochen grundsätz-

lich anders sei, insofern als die Kunst die Weltanschauung nicht mehr erzeugt, sondern sie nur ausdrückt. Der Kunsttrieb des Menschen vergeht in sich selbst, wenn die offenbare Religion ihm keine Inhalte mehr darbietet. Die Kunst läuft sich also, ihres eigentlichen Wesens beraubt, leer. Der Geist wäre demnach erschöpflicher, endlicher, aber nicht absoluter Geist. Es kann nicht die Aufgabe dieser Notiz sein zu untersuchen, ob Hegel diesen äußersten Schritt, der den absoluten Geist als absoluten ja aufheben würde, tut. Jedenfalls dürften die von Frost angeführten Zitate äußerst wichtig vor allem für die Frage nach der Bedeutung Hegels für das gegenwärtige Denken sein.

Die letzten beiden Kapitel: Sonderausführungen über »die Bestimmtheit des Ideals«, welche mit der Charakteristik des Heroenzeitalters beginnen und zu einer Theorie der Handlung führen sollen, und: Nachträge, scheinen für Frost die wichtigsten zu sein. Es handelt sich um die Ableitung der Handlung. In ihr gewinnt für Frost die Idee ihre aktuellste Konkretion. Für sie ausschlaggebend ist der Charakter. Aber Frost kann Hegels Ausführungen darüber nicht als befriedigende Lösung des Problems anerkennen. Es rächt sich, so meint Frost, das Verlorensein des Kantischen Geistes des Kritizismus und Transzendentalismus, Hegel gleiche alle widerstrebenden und widersprüchlichen Momente logisch aus, ohne sie wahrhaft real zu nehmen. »So viel auch Hegel gelegentlich von »zerreißenden Widersprüchen« spricht, diese Widersprüche können im Rahmen seiner Philosophie nicht als wahrhaft zerreißende

erscheinen« (S. 106). Und er fährt dann fort: »Eine solche Philosophie vermag wohl die Natur dessen, was letzthin dramatisch ist, nicht zu erfassen«. Man vermißt es sehr, daß Frost gerade diese These nicht näher ausführt. Es sind in diesem Satze alle uns gegenwärtig in der Hegeldiskussion bewegenden Probleme enthalten. Frost wird an dieser Stelle in keiner Weise dem Hegelschen System wirklich gerecht. Er greift den Grund des Hegelschen Systems überhaupt an, indem er die Ernsthaftigkeit des Widerspruches bestreitet. Aber er gibt das nicht zu. Er geht daran vorbei. Daß er diese aktuellsten Probleme, vor allem bei der ausdrücklichen Themastellung seines Buches, nicht behandelt, ist sehr zu bedauern.

Allerdings fundiert Frost diesen Vorwurf insofern noch tiefer, als er darauf hinweist, daß Hegel zwar von der Selbsterkenntnis des Geistes handle, nicht aber von den praktisch ethischen Prinzipien. Frost ist der Ueberzeugung, »daß die religiösen Weltanschauungen sich auf Grund der Veränderungen des ethischen Lebens und der ethischen Gesinnungsreifeung des Menschen gewandelt haben« (S. 117). Frost betont also, im Gegensatz wohl zu Hegel, den unbedingten Primat des Ethos vor dem Logos.

Noch einen dritten Ansatzpunkt für das moderne Denken stellt Frost heraus, wenn er sagt: »Das Wesen der spezifisch künstlerischen Begabung und Geistesarbeit ist nicht spekulativ erfaßt« (S. 120). Frost vermißt das Herausarbeiten und Begreifen der spezifisch »künstlerischen Nuance«. Er betont das unbedingt Individuelle im Künstlerischen und bekämpft dessen

Ableitung aus dem Volksgeiste. Er nimmt eine »Idee des Künstlertums« an, die in einzelnen großen Individualitäten sich manifestiert. Diese Idee muß für ihn einen selbständigen Platz neben den die Weltzeitalter konstituierenden Ideen erhalten. Er stellt sich hiermit bewußt gegen Hegel, hier, an dieser Stelle sieht er den entscheidenden Bruch in Hegels Aesthetik, hier ist für ihn der Punkt, an dem seine eigene schöpferische Arbeit anfangen soll. Vielleicht aber muß Frost von Anfang an einen anderen Weg als Hegel gehen, da er, wie oben angedeutet, Hegels entscheidende systematische Ueberzeugung verneint.

Kiel.

K ä t e N a d l e r.

Janko Janeff: Hegel. Seine Persönlichkeit, sein Schicksal, seine Philosophie. Sofia 1928.

Heute kann man mit Recht von einer Rückkehr zu Hegel sprechen. Diese Rückkehr bedeutet die neue Zuwendung des gegenwärtigen Menschen zu den ewigen Fragen des Lebens, bedeutet auch die Erneuerung des Glaubens an die Tat des menschlichen Geistes, der stärker als alles andere auf Erden ist. In diesem Sinne schrieb Janko Janeff, ein Schüler Heinrich Rickerts und Richard Kroners, sein letztes Buch über Hegel. Dies ist ein Buch, welches mit seiner Tiefe und seinem spekulativen Enthusiasmus, mit seinem Stil und rhythmischen Denken als eines der besten slavischen Bücher über Hegel zu betrachten ist. Das philosophische Schaffen Bulgariens findet zum ersten Male in diesem modernen Buche seinen wahren Ausdruck und man kann sagen, daß dieses Buch ein Er-

eignis im Kulturleben des jungen Bulgariens ist. Janko Janeff dringt in die Hegelsche Philosophie mit einer seltenen Intuition ein, und mit einem fast kongenialen Blick sieht er im System Hegels, was wenige bis zum heutigen Tage geahnt haben. So ersteht Hegel in einem modernen Sinne in seinem Buche; seine Philosophie erscheint hier nicht nur als eine der strengsten Wissenschaften der Welt, sondern auch als persönliche Weltanschauung und Weltglauben. Die Logik, die Lehre vom Staat und die des absoluten Geistes sprudelt aus dem persönlichen Glauben Hegels, aus seinem tiefen nordischen Gefühl, daß der lebendige Gott, das lebendige Wort, sich in allem offenbart. An vielen Stellen des Buches erblickt man die Abhängigkeit des Verfassers von Dilthey und Richard Kroner, besonders in bezug auf die Auffassung des irrationalen Faktors bei Hegel.

Sofia. Dr. Theodor Peters.

A. Fränkel: Zehn Vorlesungen über die Grundlegung der Mengenlehre. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin.

Für die Beschäftigung der Logik mit den Grundlagen der Mathematik gilt jedenfalls, daß nichts in der Logik richtig sein kann, was in der Mathematik falsch ist. Daher sei nachdrücklichst auf das genannte Buch aufmerksam gemacht.

Daß die Schrift mit umfassender Sachkenntnis geschrieben ist, ist selbstverständlich, ist doch der Verfasser am axiomatischen Aufbau der Mengenlehre selber beteiligt. Daher auch die reiche Literaturangabe. Trotz der Schwierigkeit der Sache und des Niveaus der Darstellung ist das Buch

sehr verständlich geschrieben. Ueberdies kann der Leser jederzeit auf des Verfassers bekannte Einleitung in die Mengenlehre zurückgehen.

Der Inhalt kann nicht knapper als durch die Themen der einzelnen Vorlesungen angegeben werden: 1. 2. Umriss der Cantorschen Mengenlehre. Die Antinomien der Mengenlehre und ihre Wirkung. 3. 4. Die nichtprädikativen Begriffsbildungen. Der Intuitionismus. 5. 6. Die Axiome der Mengenlehre. 7. 8. Verschärfung des Aussonderungsaxioms. Allgemeines und Historisches zum Axiomensystem. Theorie der Aequivalenz. 9. 10. Theorie der Ordnung. Die endlichen Mengen.

Ueber die Vollständigkeit, Widerspruchsfreiheit und Unabhängigkeit des Axiomensystems.

Eine weite Verbreitung dieses zuverlässigen Führers auf einem ebenso schwierigen wie wichtigen Gebiete wäre auch für die Philosophie sehr zu wünschen, zumal das Buch mit philosophischem Interesse geschrieben ist. Wollte die Logik von diesen Fragen als zu speziellen absehen, so bliebe sie ihren reinsten und kühnsten Anwendungen fern. Erst der Aufbau der Mathematik zeigt, was formale Logik ist und wo ihre Schwierigkeiten liegen.

Hamburg.

H. Sauer.